

Université de Montréal

Parentalité du point de vue de mères innues  
et sécurisation culturelle en protection de la jeunesse :  
*nin, nishutshisshiun, nitinniun mak nitauassimat*

*Par*

Karine Croteau

École de travail social, Études supérieures et postdoctorales

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade  
de Docteur en travail social

Octobre 2019

© Karine Croteau, 2019



*Cette thèse intitulée*

**Parentalité du point de vue des mères innues  
et sécurisation culturelle en protection de la jeunesse :  
*nin, nishutshisshiu, nitinniun mak nitauassimat*<sup>1</sup>**

*Présenté par*  
**Karine Croteau**

*A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes*

**Madame Céline Bellot**  
Présidente-rapporteuse

**Madame Marie-Andrée Poirier**  
Directrice de recherche

**Madame Christiane Guay**  
Codirectrice

**Madame Suzy Basile**  
Membre du jury

**Madame Elizabeth Fast**  
Examinatrice externe

---

<sup>1</sup> Traduction : Moi, ma force, ma vie et mes enfants

## **Avertissement**

Pour des questions éthiques, le nom de la communauté impliquée est maintenu confidentiel. Bien que les récits narratifs apparaissent au cœur de cette thèse comme des savoirs expérientiels intelligibles, toute information nominative permettant l'identification des participantes a été retirée pour être remplacée par des noms fictifs et des astérisques (\*\*). À noter que les récits narratifs n'apparaissent pas dans cette version publique de la thèse.



## Résumé

Au Canada, 52,2 % des enfants placés en foyers d'accueil sont autochtones, alors qu'ils ne comptent que pour 7,7 % de l'ensemble des enfants au pays (Statistiques Canada, 2016). En comparaison de leurs homologues allochtones, les mères autochtones sont plus souvent signalées en protection de la jeunesse (PJ) et tenues responsables de négligence à l'égard de leurs enfants (ÉCI – 2008 ; Sinha, Ellenbogen, and Trocmé, 2013). Les politiques coloniales, la violence institutionnalisée, les conditions socioéconomiques précaires et les difficultés parentales expliquent une part de ces constats (CVRC, 2015 ; Sinha, Trocmé, Fallon *et al.*, 2011). D'autres études suggèrent que les incompréhensions entre les mères autochtones et l'institution de la PJ non seulement perdurent, mais tendent également à s'accroître (Cull, 2006 ; Gosselin, 2006 ; Veenstra et Keenan, 2017). Malgré ces écarts de perspectives de part et d'autre quant aux valeurs et repères culturels qui fondent la parentalité autochtone, peu d'études qualitatives ont cherché à entendre la voix des actrices concernées afin d'éclairer leurs points de vue et de mieux comprendre leur expérience en contexte de PJ (Bennett, 2009 ; MacDonald, 2002 ; Soumagnas, 2015). Pour combler ces lacunes, la présente étude a pour objectif d'appréhender les fondements qui balisent la parentalité des mères autochtones recevant des services de la PJ et d'explorer de quelle manière leurs savoirs sont reconnus ou valorisés au contact de l'intervention. La présente recherche privilégie un cadre d'analyse constructiviste et mobilise la théorie de Berger et Luckmann (2018) et la théorie de l'action historique de Martin (2003a ; 2009). Ces théories permettent d'appréhender l'expérience des participantes à partir de leur point de vue et de leur propre construction sociale de la réalité. La mise en œuvre de la recherche s'inscrit dans une approche narrative et une méthodologie inductive et interprétative qui met en lumière l'expérience singulière et subjective des participantes. Une collecte de données a été réalisée à l'automne 2016 auprès de neuf mères innues issues d'une même communauté et dont au moins un enfant a fait l'objet de mesures de protection. Des entretiens individuels semi-directifs de type récits de vie ont été recueillis. À l'automne suivant (2017), une seconde phase de collecte de données a pris la forme d'un terrain

de restitution et une validation des récits a été réalisée auprès des participantes. Fondé sur des analyses compréhensives (Kaufmann, 2004), le principal constat de l'étude établit la volonté des mères que leurs trajectoires d'adversité, leurs réalités parentales, et leurs manières singulières de concevoir leurs valeurs, leurs rôles et leurs responsabilités de parent, soient davantage pris en compte par les services en PJ. Selon les résultats de l'étude, cette reconnaissance permettrait de prioriser les liens mère – enfant – réseau familial et de garantir la sécurisation culturelle au sein de services qui correspondent mieux aux besoins des mères. En écho aux Appels à l'action de la Commission de vérité et réconciliation (CVRC, 2015), au rapport final de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics (CERP, 2019), et au plan de réforme législatif des services en enfance-famille autochtone, les retombées de cette étude visent à donner la parole aux mères, à fournir un éclairage sur la manière de « soutenir un système innu autonome de protection des enfants » (Guay, Grammond et Vollant, 2019 : 1) et à aiguiller les travailleurs sociaux en communauté.

**Mots clés :** Parentalité autochtone, mères innues, trajectoires et repères culturels, résurgence identitaire, transmissions, savoirs biographiques, mieux-être en enfance-famille, sécurisation culturelle en protection de la jeunesse, travail social et intervention, Québec.

## Abstract

*In Canada 52.2% of children in foster care age 0 to 14 are Indigenous, while Indigenous children represent only 7.7% of all children in the country (Statistics Canada, 2016). Compared to their non-Indigenous counterparts, Indigenous mothers are more frequently reported to youth protection services (YP) and more often held responsible for neglecting their children (CIS-2008 ; Sinha, Ellenbogen and Trocmé, 2013). Colonial policies of dispossession, assimilation, institutionalized violence, precarious socio-economic conditions, and parental difficulties of addiction and psychological distress; account for some of these findings (TRCC, 2015; Sinha, Trocmé, Fallon et al., 2011). Furthermore, studies suggest that these trends persist and are exacerbated by differing perspectives between Indigenous mothers and YP institutions, regarding the foundational values, beliefs, and realities that underlie Indigenous parenthood (Cull 2006 ; Gosselin 2006 ; Veenstra and Keenan 2017). Despite the apparent difficulties which arise due to the differing perspectives regarding the cultural values, beliefs and realities surrounding Indigenous parenthood, few empirical studies have sought to hear the voices of the mothers in order to shed light on their points of view and better understand their experiences with the YP services (Bennett 2009 ; MacDonald 2002 ; Soumagnas 2015). In an effort to fill this gap, this qualitative study aims to understand the perspectives of parenthood held by Indigenous mothers and explore whether they consider that their perspectives are recognized and valued by child welfare services during times of intervention. This research favours a constructivist analytical framework and mobilizes Berger and Luckmann's (2018) theories and Martin's Historical Action (2003a ; 2009). These theories allow for the understanding of participant's experiences from their points of view and from their own social construction of reality. The implementation of the research is part of a narrative approach and an inductive and interpretive methodology that highlights the singular and subjective experience of the participants. As part of the study, a data collection phase was conducted in Fall 2016 with nine Innu mothers from the same community, of whom (at least) one child was apprehended. Semi-directed individual interviews, such as biographical narratives, were collected. A second phase of restitution and*



*validation of the stories was completed in Fall 2017. Based on a comprehensive analyses (Kaufmann, 2004), the main finding of this study demonstrates that given respondent's trajectories of adversity, parental realities, and their singular ways of conceiving their parental values, roles and responsibilities, YP should adapt to take Indigenous cultural perspectives into account. Furthermore, the study suggest that this acknowledgment would prioritize mother – child – family network ties and ensure cultural safety in services that better meet the needs of mothers. In regards to the Calls to Action of the Truth and Reconciliation Commission (TRC, 2015) ; investigation reports on Indigenous public relations (CERP, 2019) ; and the legislative reform plan for Indigenous children and family services, this study aims to give a voice to mothers, provide insight on how to « support an autonomous, child protection innu system » (Guay, Grammond et Vollant, 2019 : 1), and orientate community social workers.*

**Keywords :** *Indigenous parenting, Innu mothers, trajectories and cultural anchorage, identity resurgence, transmissions, biographical knowledge, children and family well-being, cultural safety in child welfare, social work and intervention, Quebec.*

# Table des matières

<b>Avertissement</b> .....	<b>5</b>
<b>Résumé</b> .....	<b>7</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>9</b>
<b>Table des matières</b> .....	<b>11</b>
<b>Liste des figures</b> .....	<b>14</b>
<b>Liste des sigles et abréviations</b> .....	<b>15</b>
<b>Remerciements - <i>Tshinashkumitin</i> !</b> .....	<b>19</b>
<b>Mise en contexte</b> .....	<b>24</b>
<b>Chapitre 1 Problématique et état des connaissances</b> .....	<b>35</b>
1.1 État des faits : historicité, enjeux parentaux et surreprésentation en protection de l'enfance .....	37
1.1.1 Fabrique coloniale et parentalité : façonnement et empreintes.....	37
1.1.2 Surreprésentation en protection et examen des motifs explicatifs .....	46
1.1.3 Évolution des services en enfance-famille aux Premiers peuples .....	55
1.2 Regard sur la parentalité et sa construction socioculturelle .....	60
1.2.1 Les femmes, les mères, et la Terre-Mère dans les sociétés autochtones.....	60
1.2.2 Fondements parentaux : famille élargie et responsabilités partagées.....	68
1.2.3 Valeurs identitaires, pratiques éducatives et transmissions .....	75
1.3 À l'intersection entre parentalité et enjeux de protection : tensions et débats .....	80
1.3.1 Dissonance des perspectives : parentalité autochtone et normative .....	80
1.3.2 Centrer l'intérêt sur le vécu des mères : guider les prochains pas .....	86
1.4 Synthèse critique des connaissances et pertinence de l'étude .....	90
1.4.1 Objectif et sous-objectifs de recherche .....	94
<b>DEUXIÈME PARTIE : ASPECTS THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES</b> .....	<b>97</b>
<b>Chapitre 2 Épistémologie et ancrages théorico conceptuels</b> .....	<b>99</b>
2.1 Posture de chercheure et genèse de l'étude.....	99
2.2 Examen de concepts clés propres aux visions du monde autochtones et occidentales : culture, identité et repères culturels .....	101
2.3 Cadre théorique constructiviste .....	105
<b>Chapitre 3 Dimensions méthodologiques</b> .....	<b>113</b>
3.1 Pertinence de l'approche biographique .....	113
3.2 Entretiens narratifs et technique de collecte de données.....	117
3.3 Population, stratégie d'échantillonnage et recrutement .....	121

3.4	Démarche de retranscription et formalisation des récits .....	125
3.5	Traitement des données et analyses compréhensives .....	127
3.6	Considérations éthiques .....	130
3.7	Originalité et limites de l'étude .....	132
<b>TROISIÈME PARTIE : PRÉSENTATION DES RÉCITS BIOGRAPHIQUES .....</b>		<b>139</b>
<b>Chapitre 4 Prise de vue sur les récits .....</b>		<b>140</b>
<b>QUATRIÈME PARTIE : ANALYSE COMPRÉHENSIVE, RÉSULTATS ET DISCUSSION.....</b>		<b>141</b>
<b>Chapitre 5 Trajectoires d'enfance, contexte d'exercice parental et transmissions culturelles dans la construction de la parentalité.....</b>		<b>143</b>
5.1	Héritage et événements marquants de l'enfance .....	143
5.1.1	Milieu familial marqué par les dépendances.....	144
5.1.2	Traumas du placement et rupture identitaire .....	146
5.1.3	Violence sexuelle et marginalisation .....	148
5.2	Construction hybride et antagoniste du <i>devenir mère</i> .....	150
5.2.1	Construire sa parentalité par modélisation .....	151
5.2.2	Construire sa parentalité par opposition .....	153
5.3	Exercice parental, responsabilités et configuration des rôles, des pratiques et de la discipline .....	156
5.3.1	Contexte d'exercice parental.....	156
5.3.2	Responsabilités parentales et représentations de l'enfant : subvenir, aimer, protéger, accompagner .....	159
5.3.3	Encadrement, émulation et régulation : oralité, pratiques non coercitives et mécanismes de gestion de comportements difficiles.....	164
5.4	Transmissions intergénérationnelles des repères identitaires et culturels .....	168
5.4.1	Assurer la pérennité : croyances, innu-aimun, spiritualité .....	169
5.4.2	Schémas de valeurs et mode de vie : le legs d'une richesse.....	172
5.5	Synthèse et discussion .....	174
<b>CHAPITRE 6 Devant l'adversité : résistance, force d'adaptabilité, résurgence .....</b>		<b>187</b>
6.1	Les défis de conjuguer les rôles de femme, de mère et de conjointe .....	188
6.1.1	<i>Shipineu</i> : souffrance, persévérance, reconstruction, humilité .....	188
6.1.2	Enseignements de la vie et redéfinition parentale : autonomie, fierté et émancipation .....	193
6.2	Actualiser sa parentalité à <i>l'aube et au crépuscule de la vie en communauté</i> .....	196
6.2.1	<i>Petapan</i> : au soleil levant.....	198
6.2.2	<i>Ukau</i> : à l'ombre du soleil couchant .....	199
6.3	Vecteurs d'appui : rôle paternel, refuge des grands-parents et matricentrisme .....	203
6.3.1	Rôles et engagements paternels.....	204
6.3.2	Au foyer des grands-parents : refuge culturellement sécuritaire et partage des savoirs .....	206

6.3.3	<i>Ukaumau mak ukaitutueu</i> : un matricentrisme chez les Innus ? .....	208
6.4	Synthèse et discussion .....	211
<b>CHAPITRE 7 À l'interface des singularités parentales et de l'intervention en protection de la jeunesse : enjeux de reconnaissance et de sécurité culturelle..... 219</b>		
7.1	Expérience parentale en situation de protection .....	219
7.1.1	Légitimité des motifs d'intervention de la PJ.....	220
7.1.2	Sentiment d'(in)compétence parentale au contact des services.....	224
7.2	Rapport des mères aux travailleurs sociaux et à l'institution .....	230
7.2.1	Représentations des intervenants : les mères disqualifiées ou valorisées.....	231
7.2.2	Parentalité et enjeux coloniaux, institutionnels et législatifs .....	237
7.3	Pour des services de protection adaptés aux réalités des mères : examen des besoins et ajustements nécessaires.....	242
7.3.1	Agir en amont, prévenir et accompagner les mères en cas de placement.....	243
7.3.2	Valoriser les liens familiaux et soutenir les transitions de retour en communauté.....	246
7.3.3	Primauté des services issus de la communauté et fournis par des intervenants innus .....	249
7.4	Synthèse et discussion .....	252
<b>Conclusion .....</b>		<b>265</b>
	État de la situation actuelle : Où en sommes-nous ? .....	266
	Sommaire de la recherche .....	267
	Points saillants des résultats .....	271
	Nouveaux savoirs et retombées pour la connaissance et la pratique .....	274
	Poursuivre les réflexions .....	278
	Rétablir les relations de confiance : enjeux sociopolitiques et travail social .....	280
<b>Références bibliographiques .....</b>		<b>283</b>
<b>ANNEXES.....</b>		<b>319</b>
	Annexe A. Schéma d'entretien (Phase 1).....	321
	Annexe B. Formulaire d'information et de consentement .....	324
	Annexe C. Texte publicitaire pour le recrutement des participantes .....	327
	Annexe D. Schéma de rencontre pour la validation des récits (Phase 2) .....	328
	Annexe E. Grille de codification .....	330
	Annexe F. Certificat d'approbation éthique.....	340
	Annexe G. Tableau des caractéristiques personnelles et familiales des participantes.....	341

## Liste des figures

Figure 1. – L’île à la tortue .....	28
Figure 2. – Genèse et construction de l’étude .....	36
Figure 3. – Lettre datant de 1948, autorisant les enfants du pensionnat de Kamloop Indian Residential School en Colombie-Britannique, Canada, à passer Noël à la maison avec leur famille .....	39
Figure 4. – Portrait synthèse du chapitre de problématique et état des connaissances .....	91
Figure 5. – L’analogie de l’arbre de Das : le mythique, le structurel et le morphologique .....	104
Figure 6. – Carte des Nations autochtones du Québec et du Labrador .....	122
Figure 7. – Schéma des principaux thèmes d’analyse .....	142
Figure 8. – Définir sa parentalité par modélisation ou par opposition .....	151
Figure 9. – Schéma illustrant le lien au peuple et territoire : exercer sa parentalité en communauté .....	198
Figure 10. – Vecteurs d’appui à la parentalité : les pères, les grands-parents, les femmes .....	204
Figure 11. – Motifs d’intervention et compétences parentales .....	220
Figure 12. – Disqualification ou valorisation de la parentalité innue .....	231
Figure 13. – Dimensions coloniale, institutionnelle et législative des services sociaux .....	237

## Liste des sigles et abréviations

AADNC :	Affaires autochtones et développement du Nord Canada
ACTS :	Association canadienne des travailleurs sociaux
APN :	Assemblée des Premières Nations
APNQL :	Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador
CBJNQ :	Convention de la Baie James et du Nord québécois
CCDS :	Conseil canadien de développement social
CDPDJ :	Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse
CERP :	Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès
CFS :	Child and Family Services
CNA :	Conseil de la Nation Atikamekw
CRPA :	Commission royale sur les Peuples autochtones
CSSSPNQL :	Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador
CVRC :	Commission de vérité et réconciliation du Canada
FAQ :	Femmes autochtones du Québec
GRC :	Gendarmerie Royale du Canada
ICWA :	<i>Indian Child Welfare Act</i>
INESSS :	Institut national d'excellence en santé et en services sociaux
LPJ :	Loi sur la protection de la jeunesse
NNO :	Norme nationale d'occupation
ONU :	Organisation des Nations Unies
UNESCO :	Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture

PCA :	<i>Parenting Capacity Assessments</i>
PJ :	Protection de la jeunesse
PL :	Projet de loi
PN :	Premières Nations
PNLAADA :	Programme national de lutte contre l'abus d'alcool et de drogues chez les Autochtones
RCAAQ :	Regroupement des Centres d'amitié autochtones du Québec
SAA :	Secrétariat aux affaires autochtones
SAE :	Société d'aide à l'enfance
SCHL :	Société canadienne d'hypothèque et de logement
SIAA :	Système d'intervention d'autorité Atikamekw
SEFPN :	Services en enfance-famille des Premières Nations
SSFEPNC :	Société de soutien à la famille et à l'enfance des Premières Nations canadiennes
TCDP :	Tribunal canadien des droits de la personne
TS :	Travailleuse sociale / Travailleurs sociaux

*À Ethan et Alexandre. Mon souffle. Mon ancrage. Ma raison.  
De son amour inconditionnel : mommy xxx*





## Remerciements - *Tshinashkumitin* !

*Il aura fallu trois provinces, deux enfants, d'innombrables foyers transitoires, suffisamment d'emplois, un réseau de soutien compréhensif et engagé, le partage de familles innues généreuses, et un lot inépuisable de détermination.*

Mes remerciements vont d'abord à Oscar Firbanks, mon premier contact avec l'Université de Montréal, qui dans mes réflexions sur le choix d'une institution académique, m'a orienté judicieusement. Merci bien évidemment à Marie-Andrée Poirier, qui dans des circonstances particulières, a tout de même accepté de diriger cette thèse. Malgré les défis considérables de mon éloignement géographique, elle a su adapter le programme avec brio pour me permettre de progresser et d'atteindre mes objectifs. Sa rigueur scientifique, sa pensée synthétique, et son appui indéfectible dans mes diverses candidatures de bourses et d'emplois, sont ancrés au cœur du présent accomplissement.

Cette thèse a été rendue possible surtout grâce à l'accueil de la communauté innue où s'enracine l'étude, à la Direction des services de santé et services sociaux innus, à l'intervenante de la communauté qui a permis la création de liens essentiels entre la recherche et les actrices du milieu, et aux généreuses confidences des neuf participantes. Les mères rencontrées m'ont fait suffisamment confiance pour m'ouvrir leur demeure familiale et me donner accès à leurs histoires de vie. Parce qu'elles ne me devaient rien ! Parce que certaines d'entre elles, monoparentales et surchargées à la maison, m'ont alloué de leur temps, sans rien attendre en retour ! Parce qu'elles ont permis l'enrichissement des connaissances de leur culture, qui serviront à leur tour à contribuer à la formation plus culturellement sécuritaire des prochaines générations de travailleurs sociaux ! Pour toutes ces raisons, et pour bien d'autres encore, je leur suis reconnaissante. Je souhaite que les récits biographiques contenus dans ces pages contribuent à la pérennité de leurs ancrages et richesses identitaires.

Si *a priori*, j'ai été en mesure de créer des liens avec la communauté innue où s'est déroulée cette étude, c'est sans équivoque grâce aux contacts de ma codirectrice Christiane Guay, qui a négocié et facilité l'établissement de ces rapports. Depuis déjà plusieurs années, elle mène divers projets de recherche au sein d'une communauté innue au Québec. Les apprentissages que j'ai réalisés comme assistante de recherche dans les études de Christiane portant sur la garde coutumière (*Ne kupaniem/Ne kupanishkuem*), la guérison sur le *Nitassinan*<sup>2</sup> et les pratiques éducatives, ont indéniablement alimenté cette thèse. Je lui dois donc une fière chandelle.

Une intervenante innue a véritablement marqué mon parcours. À plusieurs niveaux. Elle m'a introduite aux membres de sa famille et accueillie sous son toit, où jusqu'au matin, nous avons discuté et longuement plaisanté. Par ses transmissions de nombreux enseignements, dont plusieurs inaccessibles dans les livres, elle a inspiré ce travail de recherche. Elle m'a appris les rudiments de l'innu-aimun, diverses richesses traditionnelles, m'a amenée sur le *Nitassinan*, où nous y avons dégusté de savoureux fruits de mer et visité les écureuils. Elle m'a fait découvrir l'humour de son Peuple *chanteur*, et m'a appris que chez les Innus, les liens aux autres et aux objets inanimés importent plus que les échéanciers. Grâce à sa bienveillance et à sa générosité, je conserverai pour toujours des souvenirs inoubliables de mon passage en territoire innu. *Tshinashkumitin*<sup>3</sup> !

La réalisation de cette thèse ne se serait pas concrétisée sans le soutien financier de divers bailleurs de fonds. Cette étude a reçu l'appui des fonds de recherche de mes directrices, principalement du CRSH, et du Centre de santé et de services sociaux de la communauté impliquée. Ce soutien a contribué à la réalisation des deux terrains de recherche et a permis de dégager une intervenante sociale de la communauté pour assurer la logistique de ces séjours. Je remercie également l'Institut universitaire Jeunes en difficulté (IUJD) du CIUSSS du Centre-Sud-de-l'Île-de-Montréal pour les fonds octroyés. Merci également à l'Université de Montréal pour

---

<sup>2</sup> *Territoire en innu-aitun*

<sup>3</sup> *Merci en innu-aimun*

les fonds d'appui à la phase d'analyse de données, ainsi qu'à La Personnelle pour la bourse de publications scientifiques.

Je souhaite remercier mon réseau familial qui, tout au long de ce parcours, s'est investie pour assurer la faisabilité de ce projet. Merci à ma mère qui a assumé les coûts du transport ferroviaire entre le Nouveau-Brunswick et Montréal et assuré la garde de mes fils pendant mon cours à Val d'Or. Merci à mon père et à sa conjointe qui, à plus d'une reprise, m'ont accompagnée dans mes déplacements vers Montréal. Merci également à mes beaux-parents qui, en transit entre Edmundston et la métropole, sont partis de Sherbrooke pour veiller sur mes trésors. La réussite de ce projet est assurément le fruit d'un engagement collectif et familial.

Je tiens sincèrement à remercier Yves Couturier, mon codirecteur de maîtrise à l'Université de Sherbrooke et mentor de longue date. Son accompagnement lors de périodes charnières a fait TOUTE la différence entre l'abandon ou l'arrivée à terme de ce projet doctoral. Sans l'ombre d'un doute, Yves représente le mentor le plus influent de mon parcours d'étude. Ses multiples contributions au plan académique et professionnel, nos rapports égalitaires et respectueux, et sa grande capacité à circonscrire rationnellement les choix s'offrant à moi en situations incertaines, m'ont permis de prendre des décisions éclairées. Sa grande disponibilité en tout temps, sa réceptivité sans jugement et ses conseils des plus judicieux, ont indéniablement teinté la réussite de cette thèse. C'est également grâce à sa confiance et à ses rétroactions constructives que j'ai réussi à atteindre d'autres sommets dans une récente carrière de professeure. Ces quelques lignes attestent de toute ma gratitude. MERCI Yves ! Au plaisir de collaborer.

Merci à Barbara Northrup, ma superviseuse clinique au Nunavik, qui a représenté une source inestimable d'apprentissages. Grâce à ta confiance dès l'embauche, j'ai pu partager des moments marquants avec les familles inuites. Ces familles m'ont tout appris : de leurs héritages culturels aux richesses territoriales. Nos échanges continus au doctorat, tes transmissions de

savoirs et ta grande disponibilité pour rédiger des mots d'appui, ont assurément contribué au succès de ce parcours et à l'obtention d'un poste en milieu académique. *Nakurmik*<sup>4</sup> Barbara.

À Kathleen Thériault qui, par son amitié fidèle et inébranlable, représente depuis des lunes mon guide personnel et spirituel. Ta sagesse a servi de gouvernail à mon navire qui dérivait parfois dans la brume et la tourmente. Merci de croire en moi chère amie, merci de ton authenticité, et surtout, merci de ta disponibilité en tout temps, peu importe l'intensité du torrent.

Merci à Émilie et Amilie. Émilie Dugré, nos nombreux échanges, parfois chez les Innus, parfois en compagnie de notre tête d'affiche « Bourbon » à Chelsea, ont sans équivoque contribué à la désamorce d'inquiétudes dans cette trajectoire. Ton humour, ton discernement et ta vivacité intellectuelle ont alimenté l'avancement positif de mes travaux. À ma collègue de l'Université de Montréal, Amilie Dorval, sache que malgré la distance, nos multiples séances Skype et nos rencontres à Vancouver ont nettement enrichi ma trajectoire doctorale.

Merci à mon INCROYABLE équipe de réviseurs linguistiques : Émilie Dazé et David Brême. Votre accompagnement « psycho-socio-académique » à chacune des étapes, et votre engagement à réviser consciencieusement cette thèse, dans un échéancier extrêmement limité, représentent l'empreinte du pas ultime vers le dépôt tant espéré de cette thèse. Merci à cette dyade formidable et à leur travail irrépréhensible !

Des remerciements loyaux vont également à mon amie Martine De Grandpré avec qui, des soirs de tempêtes hivernales, j'ai passé de nombreuses heures à échanger sur les bancs d'arénas en encourageant la marmaille. De nos discussions informelles sur les tenants, aboutissants et recommencements de cette démarche doctorale, ont émané de précieux conseils. Ton expérience académique m'a permis, chère amie, de garder le cap et de croire que l'atteinte d'objectifs finaux était possible. Merci !

Je réserve un clin d'œil singulier à mes nouveaux collègues de l'Université d'Ottawa, qui m'ont chaleureusement accueillie dans l'équipe en fin de rédaction de thèse. Merci particulièrement à

---

<sup>4</sup> *Merci en inuktitut*

Sébastien Savard pour sa disponibilité et sa pléiade de recommandations ; à Jean-Martin Deslauriers pour les dîners collégiaux, le partage de ses savoirs et le soutien moral indispensable en fin de parcours ; et à Marc Molgat pour sa considération et confiance dans la réalisation de mes nouveaux mandats.

La crème pour la toute fin. À Nelson, Ethan, et Alex : les mots me manquent... ! Merci Nelson d'avoir cru en mes rêves. Dès le début, tu m'as appuyé dans ce projet un peu fou, alors que les circonstances de nos vies s'y prêtaient peu. Merci de ton écoute dans mes périodes de doutes et de ta présence dans mes nuits blanches. À nos deux fils, ma principale raison d'être et motivation à me surpasser qui, âgés d'à peine 3 et 4 ans à mes premiers balbutiements, ont été patients dans le train avec maman. Votre rayonnement m'a gardée ancrée au présent. Ethan et Alex, merci de m'avoir ramenée à l'essentiel en me tirant dans les arénas, les parcs et les terrains de rugby pour m'aérer l'esprit. Grâce à vous, j'ai su mener ce projet à terme.

## Mise en contexte

Plus d'un an déjà s'est écoulé depuis que l'ancienne ministre des Services aux Autochtones<sup>5</sup>, Jane Philpott<sup>6</sup>, a caractérisé de « crise humanitaire » la surreprésentation des enfants autochtones dans le système de protection de la jeunesse (PJ) au Canada. Le 28 février 2019, aux côtés de Perry Bellegarde (chef de l'Assemblée des Premières Nations), de Clément Chartier (président du Conseil national des Métis), et de Natan Obed (président de l'organisme Inuit Tapiriit Kanatami), Seamus O'Regan, nouveau ministre fédéral des Services aux Autochtones, déposait le projet de loi C-92<sup>7</sup>. Trois principes fondateurs ont servi d'orientation à la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis* : l'intérêt de l'enfant, la continuité culturelle et l'égalité réelle. Cette loi a pour objet de répondre aux quatre premiers Appels à l'action de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVRC, 2015). Il vise notamment à « affirmer les droits et la compétence des peuples autochtones en matière de services à l'enfance et à la famille » (article 8a) et à « énoncer les principes applicables à la [prestation] de services à l'enfance et à la famille à l'égard des enfants autochtones à l'échelle nationale » (article 8b).

Carolyn Bennett, ministre des Relations Couronne-Autochtones, a affirmé aux médias avec enthousiasme que cette loi permettrait de tirer un trait sur la séparation des familles, en privilégiant une approche préventive axée sur les soins prénataux et les programmes de soutien

---

<sup>5</sup> Pour définir le terme Peuples autochtones du Canada, une majorité d'écrits s'appuie sur le paragraphe 35(2) de la *Loi constitutionnelle de 1982 (Indigenous peoples)*. On y précise que trois peuples sont officiellement reconnus par le gouvernement fédéral en tant qu'Autochtones, soient les Premières Nations, les Inuit et les Métis. Dans le cadre de cette étude, nous privilégions une définition issue de la *Trousse d'outils pour les alliés aux luttes autochtones*, qui s'inscrit dans des perspectives décolonisatrices : « Il s'agit du terme général qui englobent les Premières Nations, les Métis et les Inuit du Canada. Le terme est utilisé à l'échelle internationale pour définir les habitants d'origine des pays colonisés ». On y précise également qu'« il est toujours respectueux d'être précis au sujet de la nation à laquelle vous faites référence ; utilisez le terme que la personne utilise pour s'auto-identifier » (Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal et coll., 2019 : 5).

<sup>6</sup> Depuis l'annonce, la ministre Jane Philpott est passée à la présidence du Conseil du Trésor, pour démissionner de ses fonctions en date du 4 mars 2019, soit à peine un mois plus tard.

<sup>7</sup> Ce projet de Loi a été adopté le 21 juin 2019. La *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis* entrera en vigueur le 1<sup>er</sup> janvier 2020.

aux parents<sup>8</sup>. Bien qu'elle suscite beaucoup d'espoir, cette loi ambitieuse demeure toutefois mitigée. En effet, Cindy Blackstock<sup>9</sup> s'est montrée plutôt critique en soulignant qu'elle s'attarde peu aux causes inhérentes de la discrimination systémique, en l'occurrence le sous-financement des services et la précarité socioéconomique que connaissent les familles (logement, eau, éducation, etc.).

Bien que cette loi comporte des failles notoires, les tensions et débats qui perdurent et prennent forme sur la place publique confirment chaque fois l'urgence d'agir, ou du moins, de proposer des alternatives aux services sociaux actuels qui desservent les communautés. Dans ce registre, le 11 janvier 2019 a été marqué par la détresse d'une mère autochtone<sup>10</sup> âgée de 38 ans, à qui l'on a retiré son nouveau-né à l'hôpital. La scène médiatisée est rapidement devenue virale. Elle a suscité tout un vent d'émotion. Avant la naissance du bébé, la mère originaire de Winnipeg a consulté les services psychosociaux en lien à ses dépendances. À ce moment, une entente a été convenue avec les membres de son réseau familial afin qu'ils assurent la garde du nouveau-né jusqu'à son rétablissement. Or, au moment de son accouchement, sous la surveillance de deux policiers et d'un agent de sécurité, et sous les regards désapprobateurs de la famille élargie, les autorités des Services à l'enfance et à la famille (Child and Family Services [CFS]) ont sommé la mère de céder la garde du bébé. Celle-ci a affirmé dans la tourmente avoir été trahie par les services psychosociaux et ne jamais avoir été informée du plan de placement de son enfant dès sa naissance : « *I was blindsided* » (Crabb, 2019).

---

<sup>8</sup> Cet énoncé répond au cinquième Appel à l'action de la CVRC (2015), qui préconise l'élaboration de programmes d'éducation destinés aux parents et rejoint l'intérêt principal de cette étude, c'est-à-dire l'expérience des parents autochtones en contexte de PJ.

<sup>9</sup> Membre des Premières Nations Gitksan, Blackstock possède plus de 25 ans d'expérience en PJ. Directrice exécutive de la Société de soutien à la famille et à l'enfance des Premières Nations (SSFEPNC), elle œuvre comme activiste pour la défense des droits des enfants et familles autochtones au pays depuis plus d'une décennie. Elle est professeure à l'Université McGill depuis plusieurs années et cumule les actes de reconnaissance et les doctorats honorifiques pour son engagement et militantisme pour la défense des droits des enfants autochtones au Canada.

<sup>10</sup> Nous reconnaissons les spécificités des membres issus de chacune des Nations autochtones au Canada ainsi que l'importance de préciser la Nation d'origine de la personne pour éviter les perspectives réductrices à une même entité monolithique. Dans le cas présenté, il nous fut impossible d'identifier les origines distinctives de la mère.



*As Indigenous women in this country, we have even lost the basic human right  
to raise our very own babies!*

(Martin-Hill, 2003 : 117)

À la lumière de ces événements tragiques, force est de constater que les droits et la volonté de cette mère d'éduquer son enfant au sein de sa communauté et de le maintenir en contact avec sa culture d'origine, n'ont pas été entendus par les autorités présentes qui, visiblement, ont privilégié un placement hors de la communauté. L'histoire de cette mère a certes remémoré le passé tragique d'assujettissement vécu par bon nombre de parents autochtones, mais également, suscité des prises de conscience face à ces réalités qui perdurent en contemporanéité. Loin d'être un cas isolé, les données pancanadiennes quant au nombre d'enfants autochtones retirés de leurs foyers sont éloquentes. De fait, l'état des connaissances sur le sujet démontre que leur surreprésentation au sein des instances de PJ est connue empiriquement depuis déjà 30 ans (Hepworth, 1980 ; Johnston, 1983 ; Kimelman, 1985).

La recherche des dernières décennies corrobore ce constat, et ce, partout au pays (Breton, 2011 ; Breton, Dufour, et Lavergne, 2012 ; Sinclair, 2007 ; Sinha, Ellenbogen, et Trocmé, 2013 ; Sinha, Trocmé, Fallon *et al.*, 2013 ; Sinha, Trocmé, Fallon *et al.*, 2011 ; Trocmé, Maclaurin, Fallon *et al.*, 2009). C'est un fait avéré, largement documenté, qui n'est plus à établir. Qui plus est, les études démontrent qu'à travers les décennies, les statistiques d'enfants autochtones pris en charge ne cessent de s'accroître (Association canadienne des travailleurs sociaux [ACTS], 2018 ; Statistiques Canada, 2016). Pour agir sur cette problématique importante, plusieurs groupes de travail et rapports consultatifs ont étudié la Loi de la Protection de la Jeunesse (LPJ), sur plusieurs décennies, en vue de soumettre des recommandations (Rapport Jasmin, 1992 ; Rapport Coutu, 1995 ; CSSSPNQL, 1998 ; CDPDJ, 2003-2013 ; SEFPN, 2017). Des commissions d'enquêtes publiques ont également permis d'éclairer la question (CERP, 2019 ; CRPA, 1996 ; CVRC, 2015,). Enfin, un Plan d'action gouvernemental, provenant du Québec, pour le développement social et culturel des Premières Nations et des Inuits (Secrétariat aux affaires autochtones, 2017) a été rédigé dans l'objectif de proposer des solutions à ces enjeux complexes.

L'essentiel des travaux en arrive à des conclusions convergentes. Pour la pertinence de la présente étude, soulignons principalement les recommandations qui sont urgentes : ajuster la LPJ en contexte autochtone en respectant l'identité culturelle, favoriser la concertation des principaux acteurs concernés, pallier aux nombreux litiges juridiques, le tout en privilégiant l'autonomie de gestion des services « par et pour » les communautés. Malgré ces recommandations légitimes, et le fait que le gouvernement libéral multiplie ses discours politiques d'engagement et de réconciliation entre les Peuples, la situation des familles autochtones en instance de PJ, et plus particulièrement celle des mères et des enfants, n'en demeure pas moins préoccupante.

Pour bien comprendre les fondements des enjeux dont il est ici question, il incombe d'examiner les divers motifs qui expliquent la surreprésentation des enfants autochtones dans le système de PJ. Pour ce faire, il faut circonscrire certains faits historiques qui remontent à l'époque colonisatrice<sup>11</sup> de l'île à la Tortue (Baskin et Sinclair, 2015), soit l'Amérique du Nord, telle que référée avant l'arrivée des colons européens. Les écrits<sup>12</sup> nous informent qu'au Canada, l'héritage de la *Loi sur les Indiens* (1876)<sup>13</sup>, le régime des pensionnats et les politiques de protection de l'enfance, ont pendant plus d'un siècle perpétré des retraits massifs d'enfants autochtones de leurs foyers. Ainsi, les communautés, les familles, et les mères autochtones se sont fait retirer leurs droits naturels d'éduquer leurs propres enfants (CVRC, 2015; Flynn et

---

<sup>11</sup> « Ce terme est utilisé pour décrire les personnes blanches dont les ancêtres ont émigré au Canada et qui tirent encore profit du colonialisme actuel. Cela pourrait également s'appliquer aux « colons de couleur ». Ce terme ne s'applique pas aux personnes qui sont les descendants d'esclaves, étant donné qu'elles ne sont pas venues sur ce continent de leur plein gré. Gardez à l'esprit les diverses intersections de l'identité d'une personne et la manière dont cela se traduit par le type de privilèges qui leur sont accordés ou qui leur sont refusés » (Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal et coll., 2019 : 5)

<sup>12</sup> Comme une majorité des Nations autochtones sont de traditions orales, les écrits historiques furent rédigés au regard des interprétations et analyses d'historiens, d'anthropologues et de sociologues occidentaux éduqués. En ce sens, et par souci de justice et d'équité, nous soulignons la présence de certains biais historiques qui transcendent la recension présentée.

<sup>13</sup> Cette Loi (1876) a, dans l'histoire, entraîné des pratiques discriminatoires et de la violence systémique, particulièrement à l'endroit des femmes autochtones (ex : obtention du droit de vote au fédéral sans conditions assimilationnistes seulement en 1960 ; perte du statut Indien en épousant un non-Indien jusqu'en 1985 ; négation historique et institutionnelle des capacités et responsabilités naturelles à éduquer leurs enfants ; etc.). À ce jour, cette Loi, reconnue comme désuète et paternaliste en ce qu'elle considère les familles et mères autochtones comme des citoyens mineurs sous la tutelle de l'État, continue d'encadrer et de légiférer la vie des communautés autochtones du Canada (Lepage, 2019).

Brassard, 2012 ; Ing, 2006 ; Johnston, 1983 ; Kline, 1993 ; Sinclair/Ótiskewápiwskew, Hart/Kastitémahikan et Bruyere/Amawaajibitang, 2009 ; Strega et Carrière, 2009). Ces retraits se sont opérés sur plus de sept générations<sup>14</sup> (Breton, Dufour, et Lavergne, 2012 ; Sinha, Ellenbogen, et Trocmé 2013 ; Sinha, Trocmé, Fallon *et al.*, 2013 ; Sinha, Trocmé, Fallon *et al.*, 2011).



Figure 1. – L'île à la tortue

Dans ce contexte de perturbation et de retrait des enfants des communautés, les familles élargies ont été exonérées et dépossédées de leurs rôles de soutien à l'éducation des enfants (CVRC, 2015 ; Irvine, 2009). En plus de connaître la rupture des liens d'affiliation, des relations significatives, et la coupure du territoire, ces familles ont vécu l'ostracisme et l'oppression. Pour leur part, les parents se sont vus usurper leurs droits fondamentaux de prendre soin de leurs propres enfants, d'exercer leurs responsabilités éducatives, et de transmettre leurs valeurs identitaires, spirituelles et linguistiques. À ces retombées tragiques, s'ajoutent celles connues

<sup>14</sup> Ce marqueur identitaire des « sept générations » concorde avec les propos de Debbie Jette, une Aînée crie (Ball, 2008 : Poster), qui rappelle que selon les enseignements de ses grands-parents : « [...] *to truly understand the importance of something you must look back seven generations and you must look forward seven generations* ».

par les enfants eux-mêmes. Notons la dislocation identitaire, le déracinement de leurs foyers, de leurs modes de socialisation, et de leurs manières de voir et comprendre le monde<sup>15</sup> (Dugré, 2019 ; Gagnon-Dion, 2014). Ceci a considérablement ébranlé leur mieux-être et leur développement (Blackstock, Prakash, Loxley *et al.*, 2005 ; CVRC, 2015 ; Dugré, 2019 ; Gagnon-Dion, 2014 ; McDonald, Ladd *et al.*, 2000). Ces dures réalités ont sans équivoque généré des conséquences marquantes pour les enfants, les familles et les communautés tout entières (Cardinal, 1999 ; CRPA, 1996 ; CVRC, 2015 ; Johnston, 1983 ; Kimelman, 1985 ; Milloy, 1999 ; Sinclair / Ótiskewápiwskew, 2007).

Dans ce contexte, ces politiques coloniales ont de toute évidence contribué à la précarité, aux réalités socioéconomiques difficiles des familles, et aux défis liés à l'exercice des rôles et responsabilités parentaux (CVRC, 2015 ; Fondation autochtone de l'espoir, 2011 ; Irvine, 2009 ; Flynn et Brassard, 2012). On remarque à cet égard que les diverses politiques d'assujettissement qui ont traversé l'histoire pèsent encore aujourd'hui sur les conditions de vie des parents et des familles. Dans ce contexte, il est peu étonnant de constater que les parents autochtones sont plus à risque d'entrer en contact avec les instances de PJ (Bennett, Blackstock, et De la Ronde, 2005 ; Sinha *et al.*, 2011 ; Institut national d'excellence en santé et en services sociaux [INESSS, 2014] ; Soumagnas, 2015). Non seulement ces parents sont plus enclins à connaître une situation en PJ, mais la recherche établit également que les mères autochtones sont plus susceptibles que leurs homologues allochtones de faire l'objet d'un signalement corroboré pour motif de négligence<sup>16</sup> (Bennett, 2007 ; 2009 ; ÉCI-2008 ; Greenwood et de Leeuw, 2006 ; INESSS, 2014 ; Lavell Harvard et Corbiere Lavell, 2006 ; Sinha, Ellenbogen et Trocmé 2013 ; Soumagnas, 2015 ; Tourigny *et al.*, 2007). En effet, les rares travaux qui

---

<sup>15</sup> Selon Hart (2010 : 2), une vision du monde se décrit comme « des verres correctifs qui sont une façon exclusive de percevoir le monde ». Cité dans Moeke-Pickering et Partridge (2010 : 155), Hart évoque qu'« une vision autochtone du monde comporte de nombreux aspects, tels qu'une solide relation avec la Terre ancestrale, la culture et la collectivité, ainsi que les relations et les liens avec les entités et les êtres animés et inanimés ». Enfin, selon Sioui (2018), traditionnellement, une majorité des Peuples autochtones se définissent comme animistes, c'est-à-dire qu'ils croient que chaque personne, animal, plante et objet, possède un esprit qui mérite le respect.

<sup>16</sup> Selon l'article 38 et 38.1 de la LPJ qui définissent les situations de compromission de la sécurité ou du développement de l'enfant, il existe trois types de négligence : la négligence sur le plan physique, la négligence sur le plan de la santé, et la négligence sur le plan éducatif.

s'intéressent à la réalité des mères autochtones suggèrent qu'elles sont souvent blâmées par la PJ et tenues responsables de négligence à l'endroit de leurs enfants (Cull, 2006 ; Flynn et Brassard, 2012 ; Gosselin, 2006 ; Ing, 2006 ; Kline, 1990 ; Soumagnas, 2015 ; Veenstra et Keenan, 2017).

Par ailleurs, la recherche démontre également que lorsqu'elles se retrouvent en contact avec les services de PJ, certaines mères évoquent se sentir lésées dans leurs droits, incomprises et jugées par un système qui ne tiendrait pas suffisamment compte des retombées de l'histoire coloniale sur leur réalité, de leurs trajectoires de vie, de leur situation parentale précaire et de leurs valeurs identitaires et socioculturelles (Brant Castellano, 2002 ; Cull, 2006 ; Ing, 2006 ; Kline, 1993). En lien avec ces incompréhensions, d'autres auteurs estiment que certains intervenants sociaux méconnaissent les fondements qui orientent la parentalité des mères autochtones (Bennett, 2009 ; Croteau, 2017 ; Lemay, 2011 ; MacDonald, 2002 ; Soumagnas, 2015) et tendent à reproduire certaines iniquités systémiques dans leurs pratiques (Blackstock et Trocmé, 2005 ; CVRC, 2015 ; Guay, 2017). De manière générale, des auteurs soutiennent également que le manque de considération par les services des spécificités qui rendent les membres issus d'une Nation uniques et distincts se manifeste par l'absence de sécurité culturelle<sup>17</sup> dans l'intervention ; ce qui les expose aux préjudices (Baba, 2013 ; Ball, 2008 ; Blanchet Garneau et Pépin, 2012 ; Brascoupé et Walter, 2009 ; Conseil canadien de la santé,

---

<sup>17</sup> Le terme « sécurité culturelle / *cultural safety* » a pour la première fois été utilisé par Ramsden (2002) chez les peuples maoris de la Nouvelle-Zélande en tant qu'équivalent du terme *kawa whakaruruhau*. Il signifie que les Peuples doivent avoir accès à des services qui prennent en considération tout ce qui les rend uniques (Nursing Council of New Zealand, 2005). Bien que le concept ait *a priori* émergé du domaine des sciences infirmières, il a ensuite été utilisé dans le domaine de la santé et des services sociaux. Le Conseil canadien de la santé (2012 : 5) soutient notamment que « la sécurisation culturelle se produit quand les Autochtones sentent qu'ils peuvent faire confiance à leurs prestataires de soins ». Pour sa part la CSSSPNQL décrit ce concept en trois composantes. Pour assurer la sécurisation culturelle au sein des services, il faut : 1) « Adopter une approche systémique reposant sur une compréhension des inégalités de pouvoir inhérentes à la prestation de services d'aide à l'enfance et à la famille » ; 2) « Lever les obstacles à la prestation des services, y compris dans les politiques, les procédures et les pratiques » ; et 3) « Offrir des services axés sur l'enfance et la famille, où l'évaluation revient à l'utilisateur et où l'intervenant adapte son comportement de façon à assurer la participation de l'enfant, de la famille et de la communauté » (Awashish *et al.*, 2017 : 24). Enfin, selon Ball (2008) certains indicateurs (appréhendés auprès des usagers / prestataires de services) permettent de faire état du manque de sécurisation culturelle au sein des services. L'auteur évoque : « la faible utilisation de services, le déni ou la suggestion qu'il y a un problème ; la non-conformité au plan d'intervention ; la réticence des interactions avec les praticiens ; la colère ; la faible estime de soi ; les plaintes concernant le manque d'adéquation culturelle des outils d'intervention transposés de la culture majoritaire à la culture minoritaire » (traduction libre : 1).

2012 ; CSSSPNQL, 2017 ; Fast, Drouin-Gagné, Bertrand *et al.*, 2017 ; Koptie, 2009 ; Lévesque, 2015 ; 2017 ; Ramsden, 2002 ; 2011 ; Secrétariat aux affaires autochtones, 2017).

Cet état des connaissances aux fins de mise en contexte de l'étude démontre que la recherche aurait avantage à mieux comprendre les singularités qui balisent la subjectivité parentale des mères autochtones qui connaissent une expérience en PJ. Également, au reflet de cette trajectoire, il semble tout autant approprié d'examiner si ces actrices considèrent que les services tiennent compte de leurs spécificités parentales dans l'intervention.

La présente thèse se décline en cinq parties. La première expose la recension des écrits sur le l'objet traité (chapitre 1). La présentation de l'état des connaissances est réalisée à partir de travaux qui s'articulent autour de la parentalité<sup>18</sup> autochtone en contexte de PJ, avec une attention particulière portée aux réalités vécues par les mères. Au terme de cette première partie, une synthèse et une schématisation des principaux constats facilitent la transition vers l'objectif et les sous-objectifs de l'étude.

La deuxième partie de cette thèse est constituée des chapitres 2 et 3. Au deuxième chapitre, nous exposons l'épistémologie, plus précisément notre posture de chercheure, et l'ancrage théorico conceptuel privilégiés dans l'étude, soit l'analyse constructiviste de Berger et Luckmann (2018) et l'action historique de Martin (2003a ; 2009). Nous discutons des angles d'analyse que ce cadre constructiviste permet de mettre en exergue et de ce qu'il amène à observer à propos des fondements et repères culturels<sup>19</sup> de la parentalité des mères innues et de leurs expériences en protection de la jeunesse. Au troisième chapitre, nous introduisons notre méthodologie. Nous y abordons la démarche qualitative (Deslauriers et Kérésit, 1997 ; Mayer et Deslauriers, 2000 ; Patton, 2004) et inductive privilégiée (Mucchielli, 2004 ; Paillé et

---

<sup>18</sup> À l'instar de travaux de Lacharité, le terme « parentalité » réfère à la fois à l'expérience, aux pratiques et aux responsabilités parentales. La présente étude traite de ces trois dimensions, chapeautées par le terme de la parentalité, avec une attention particulière portée aux mères qui font l'objet de plus de signalements corroborés en PJ pour négligence à l'endroit de leurs enfants.

<sup>19</sup> La manière dont les concepts clés de culture, d'identité culturelle et de repères culturels sont mobilisés dans la présente étude est abordée plus en détail dans notre chapitre 2 (Épistémologie et ancrages théorico conceptuels). Nous sommes d'avis que les précisions apportées sur l'ancrage du concept permettront de rendre son utilisation plus intelligible au lecteur.

Mucchielli, 2016) pour conduire cette recherche. Nous exposons également la pertinence du choix des récits de vie (Bertaux, 1986) et de l'approche biographique (Bertaux, 1980 ; Cohen-Emerique, 1991 ; Desmarais, 2009 ; Ferrarotti, 1983). Enfin, le chapitre méthodologique expose la démarche approfondie et détaillée de la mise en œuvre de la recherche. Plus précisément, nous y présentons la stratégie d'échantillonnage et la sélection des participantes, les entretiens narratifs et la technique de collecte de récits, la constitution et formalisation des récits, le traitement des données et l'analyse du corpus, les considérations éthiques et le consentement à la recherche, l'originalité et les limites de l'étude, ainsi que les retombées pour les mères, la communauté et la pratique sociale.

La troisième partie de la thèse est constituée du chapitre 4. Ce chapitre est consacré à la présentation des neuf récits biographiques recueillis auprès de mères innues. Il est à noter que ces récits sont présentés de façon intégrale au cœur de la thèse. Ce choix méthodologique participe de notre ancrage épistémologique. En effet, nous estimons que les savoirs d'expériences des actrices méritent une attention inédite et doivent de ce fait être reconnus comme valides par la recherche ; au même titre que les analyses compréhensives présentées aux chapitres suivants (chapitre 5, 6, 7) qui s'ancrent davantage dans l'ontologie de la science normative<sup>20</sup> (Martin, 2013). Autrement dit, nous croyons que ces récits, avant même d'être analysés, sont porteurs de savoirs intrinsèques et tacites. Ils sont à même d'apporter une riche contribution à la production de connaissances sur le thème traité.

Ultimement, la quatrième partie de la thèse développe les chapitres 5, 6 et 7 où, à partir des neuf récits formalisés et validés par les participantes, nous présentons nos résultats d'analyses compréhensives (Kaufmann, 2004), notre synthèse et discussion. Les résultats présentés ne peuvent à notre avis refléter les points de vue de toutes les mères innues. Là n'est pas non plus l'objectif de la présente démarche de recherche engagée. Enfin, bien qu'ils émergent d'une démarche d'analyse qualitative, biographique, et constructiviste favorisant la mise en perspective du point de vue des mères, les résultats de la présente étude sont également le

---

<sup>20</sup> La conception de pensée du monde occidental s'ancre davantage dans un modèle linéaire (plutôt que circulaire), qui vise à s'appuyer sur la science, le raisonnement logique, l'objectivité, la quête de connaissances et de vérités empiriques.

produit du regard posé par une travailleuse sociale, mère, non Innue, sur la réalité des mères innues participantes.

Au terme de la thèse, nous présentons une conclusion où nous survolons les points saillants de l'étude, suggérons des recommandations en matière de reconnaissance et de valorisation des fondements de la parentalité des mères innues et proposons les ajustements considérés nécessaires pour assurer que les services de PJ soient adaptés à leurs besoins et réalités.

Peuples. La seconde section de ce chapitre explore la notion de parentalité autochtone ancrée dans sa construction socioculturelle. Pour ce faire, les travaux qui définissent la place des femmes, des mères et de la Terre-Mère en sociétés autochtones ont été recensés. Sont également présentés les travaux qui traitent des divers fondements parentaux, des valeurs identitaires, des pratiques éducatives et des transmissions qui tendent généralement à circonscrire la parentalité de diverses Nations autochtones. Dans la troisième section du chapitre, nous examinons les tensions et débats qui émergent à l'intersection des conceptions singulières de la parentalité autochtone et au contact des services en protection. Les divergences de perspectives entre la parentalité autochtone et normative sont traitées, et les résultats des études mettant en relief le point de vue des mères sur l'intervention en PJ sont présentés afin d'en dégager les principales conclusions. Au terme de ce premier chapitre, une synthèse critique des connaissances ainsi que la pertinence sociale et scientifique de la présente étude sont exposées. Finalement, l'objectif général de recherche et les sous-objectifs sont précisés.





# Chapitre 1

## Problématique et état des connaissances

Pour structurer la problématique et l'état des connaissances, cette thèse puise autant dans les connaissances issues de la science autochtone<sup>21</sup> que dans les travaux occidentaux, qui selon Martin (2013), semblent plus généralement constituer les champs des savoirs normatifs en recherche. Autrement dit, puisqu'elle considère les systèmes de connaissances, les savoirs d'expériences, les visions du monde et l'épistémologie autochtone<sup>22</sup> comme savoirs intelligibles et pertinents (Bacon, 2009 ; Joe, 1978 ; Kanapé-Fontaine, 2018 ; Obomsawin, 1986 ; Sandiford et Nungak, 2006), cette étude s'appuie sur ces connaissances, au même titre que sur les travaux théoriques, rapports et commissions d'enquête, études qualitatives et probantes saillantes au champ d'études traité.

Les travaux répertoriés couvrent une période relativement vaste. Ils vont de l'époque précolonisatrice en Amérique du Nord jusqu'à la présente décennie. Ces travaux recoupent principalement les univers pratiques et scientifiques du domaine du travail social, de la psychologie, de l'éducation, des soins de santé (ergothérapie, sciences infirmières et médecine), de la sociologie, de l'anthropologie et de la criminologie. Enfin, au cœur de ce premier chapitre, s'inscrivent principalement des travaux de chercheurs autochtones (notamment atikamekws, cris, gitxsans, hurons-wendats, innus, métis, mi'kmaq, mohawks, aborigènes et maoris) et occidentaux (canadiens, américains, australiens, néo-zélandais et européens) qui, à partir de divers angles paradigmatiques, exposent des perspectives d'analyses internationales de l'objet

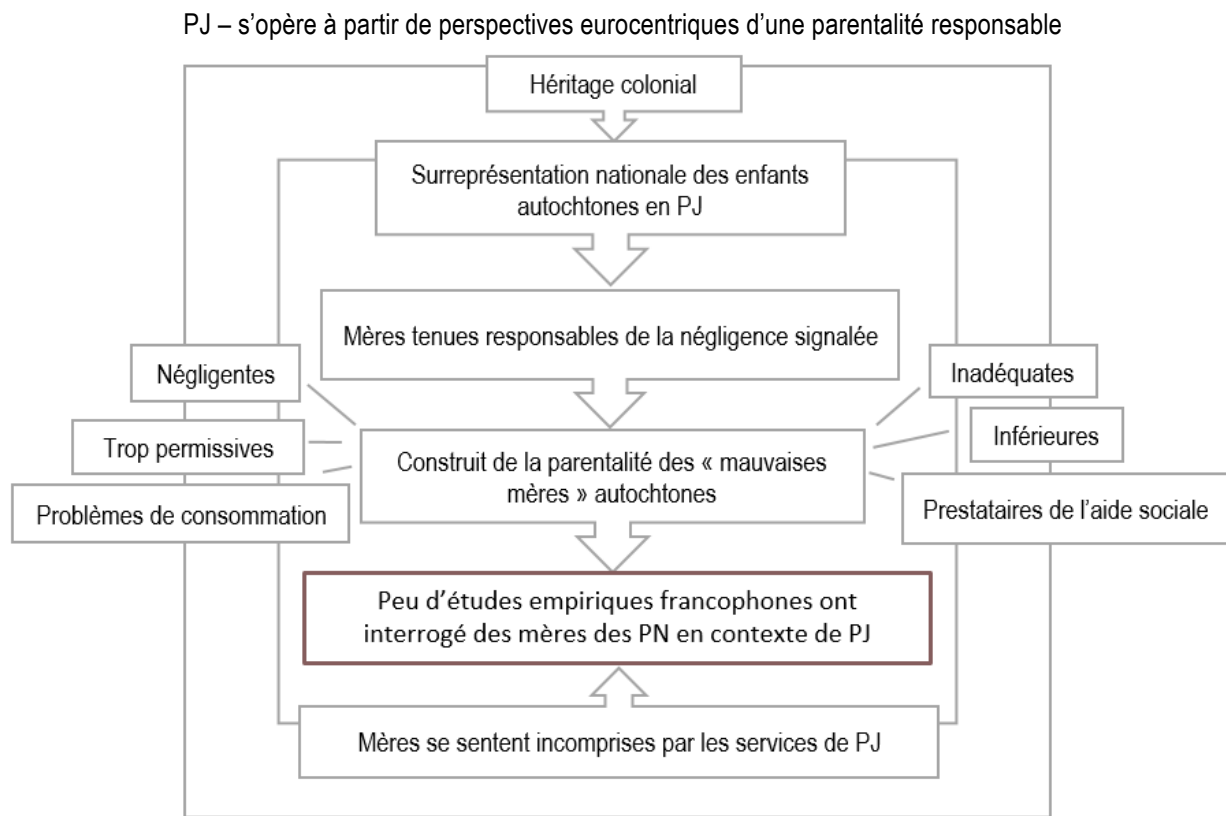
---

<sup>21</sup> Absolon/Minogizhigokwe, 2009 ; Baikie, 2009 ; Basile, 2017 ; Basile et Gros-Louis McHugh, 2013 ; Baskin/On-koo-khag-kno kwe, 2015 ; Bruyere, 1999 ; Hart/Kastitémahikan, 2009 ; 2010 ; Fast, et Collin-Vézina, 2010 ; Moeke-Pickering et Partridge, 2014 ; Monture-Angus, 1995 ; Richmond-Savaria, 2011 ; Sinclair/Ótiskewápiwskew, Hart/Kastitémahikan, et Bruyere/Amawaajibitang, 2009 ; Sioui, 2018 ; Smith, 2012.

<sup>22</sup> Simpson (2000) réfère à sept principes de la vision du monde autochtone. Hart (2010 : 3) les évoque comme suit : « *First, knowledge is holistic, cyclic, and dependent upon relationships and connections to living and non-living beings and entities. Second, there are many truths, and these truths are dependent upon individual experiences. Third, everything is alive. Fourth, all things are equal. Fifth, the land is sacred. Sixth, the relationship between people and the spiritual world is important. Seventh, human beings are least important in the world* ».

traité. Une attention particulière a été accordée aux travaux qui convergent vers le contexte québécois et le milieu francophone.

Au croisement d'observations qui se dégagent de notre pratique d'intervention sociale au sein de communautés autochtones, de préoccupations spécifiques des membres issus de la communauté impliquée dans l'étude, d'une recension des savoirs sur le sujet, ainsi que de nos questionnements de chercheure, nous avons élaboré la problématique et l'état des connaissances de la présente thèse selon le schéma suivant, qui circonscrit les axes de réflexion entourant la genèse et la construction de l'étude.



Rôle de la PJ – assurer la sécurité et le développement des enfants, contrôler et surveiller les « mauvaises mères »

Figure 2. – Genèse et construction de l'étude

## 1.1 État des faits : historicité, enjeux parentaux et surreprésentation en protection de l'enfance

Dans cette section, nous examinons trois axes spécifiques qui recoupent l'objet étudié, soit le point de vue des mères autochtones sur leur parentalité en contexte de PJ. Dans un premier temps, nous traitons de la fabrique coloniale, des enjeux de la parentalité, du façonnement et des empreintes gravées. Dans un deuxième temps, nous survolons la question complexe de la surreprésentation des enfants autochtones dans le système de PJ, sous l'angle des divers motifs explicatifs de cette réalité. Finalement, nous exposons des éléments clés sur un continuum d'hier à aujourd'hui, qui permettent d'éclairer l'évolution des services sociaux chez les Premiers Peuples.

### 1.1.1 Fabrique coloniale et parentalité : façonnement et empreintes

On ne peut concevoir l'histoire nord-américaine comme une naissance ou une création de nouvelles sociétés blanches dans un continent neuf. L'histoire de l'Amérique est d'abord celle des Amérindiens. [...]. Car, faut-il le rappeler, les Européens n'ont pas découvert, mais conquis l'Amérique [...]

(Delâge, 1991 : 48)

À la fin du XIX siècle au Canada<sup>23</sup>, la mise en œuvre d'un ensemble de politiques à visée assimilatoire a complètement bouleversé les structures sociales et familiales au sein des familles autochtones (Sioui, 2019). Les écrits sur le sujet font d'ailleurs légion (Blackstock, Brown et Bennett, 2007 ; Bryce, 1907 ; 1922 ; CRPA, 1996 ; Delâge, 1991 ; Fournier et Crey, 1997 ; FAQ et RCAAQ, 2005 ; Harris, Russell et Gockel, 2007 ; Johnston, 1983 ; Kline, 1992 ; Lepage, 2019 ; Monture-Angus, 1995 ; Morrisette, 1994 ; Sinclair, 2016 ; Van de Sande, 1993 ; Wolochatiuk, 2012). La parentalité ainsi que la transmission intergénérationnelle des valeurs et des savoirs culturels ont considérablement été affectées (Benzies, 2013 ; Chansonneuve, 2005 ; Ing, 2006 ; Cheah and Chirkov, 2008 ; Croteau, 2017 ; Cull, 2006 ; Dion-Stout et Kipling, 2003 ; Graham et

---

<sup>23</sup> Selon Sioui (2019 : 3, traduction libre), « le mot Canada est dérivé du mot autochtone (*native*) *Kanatha*, qui signifie “the Chief-town” ou “the big village”, et découle de la langue ancestrale autrefois parlée dans la région de Stadacona, aujourd'hui mieux connue sous l'appellation ville de Québec ».

Davoren, 2015 ; Ing, 2006; LaFrance et Collins, 2003 ; Lindstrom, Choate, Bastien *et al.*, 2016; Morrisette, 1994 ; Viscogliosi, Asselin, Basile *et al.*, 2019). Par exemple, traditionnellement, les familles élargies prévenaient la violence à l'endroit des femmes et des enfants autochtones (Cercle national autochtone contre la violence familiale, 2017). Le fait que les réseaux familiaux d'entraide traditionnels aient été façonnés par les contingences et impositions coloniales a incontestablement changé la donne à plusieurs égards (La Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec [CDPDJQ], 2003 ; Martin, 2003a ; Sioui, 2019).

L'amendement de 1920 à la *Loi sur les Indiens*<sup>24</sup> a contraint les parents autochtones, sous peine de sanction et d'incarcération, à placer leurs enfants sous la tutelle permanente de l'État. Passant ainsi de protection des *Pupilles de l'État* à la coercition (Lepage, 2019), le gouvernement et ses politiques assimilatoires ont dès lors régi la *Loi sur les Indiens* qui reconnaissaient les Peuples autochtones comme des citoyens mineurs (Dickason, 1996). Ce qui dans les faits, a eu pour conséquence de les priver d'un grand nombre de droits humains fondamentaux auxquels d'autres citoyens canadiens, en l'occurrence non autochtones, avaient accès (Lepage, 2019). Dans un État de droit, et devant la Loi constitutionnelle de 1982, qui s'appuient sur des principes démocratiques pour défendre les prises de position étatiques, cette posture politique apparaît aujourd'hui aux yeux de plusieurs comme discriminatoire et paternaliste (Bryce, 1922; Canadian Welfare Council and Canadian Association of Social Workers, 1947; Cardinal, 1969 ; CVRC, 2012 ; 2015 ; Flanagan, 2002 ; Lepage, 2019 ; Milloy, 1999).

Au moment d'entériner la *Loi sur les Indiens*, plusieurs enfants autochtones furent appréhendés de leurs foyers par les autorités de la Gendarmerie royale canadienne (GRC) et les dirigeants de l'Église afin d'être relocalisés dans l'un des 139 pensionnats indiens érigés au pays entre 1831 et 1996 (CVRC, 2012 ; 2015 ; Lepage, 2019). Dans l'impasse, et sous la menace constante, les parents ont été forcés de céder leurs droits de prendre soin et d'élever leurs enfants en concédant leur garde permanente à l'État. Ce qui de toute évidence, a eu des répercussions inestimables pour ces derniers (LaFrance et Collins, 2003). À cet égard, l'extrait de document

---

<sup>24</sup> Par le biais de cette loi, le gouvernement fédéral s'est attribué le pouvoir de légiférer sur « les Indiens et les terres réservées aux Indiens » (Article 91.24 de l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique). La *Loi sur les Indiens*, encore aujourd'hui, leur confère un statut équivalent à celui de citoyens mineurs.

d'archives présenté ci-dessous dans lequel on évoque le privilège de passer Noël avec son enfant lève le voile sur la nature de l'oppression vécue par les familles et l'emprise paternaliste que les dirigeants ont à l'époque exercée à l'égard des parents. Le passage relevé est éloquent en ce qu'il rend compte de la portée dramatique des politiques d'acculturation sur les prédispositions des parents et familles à exercer leurs rôles et responsabilités éducatives vis-à-vis de leurs enfants :

KAMLOOPS INDIAN RESIDENTIAL SCHOOL  
KAMLOOPS, B. C.

November 18, 1948.

Dear Parents,

It will be your privilege this year to have your children spend Christmas at home with you. The holidays will extend from DECEMBER 18th. to JANUARY 3rd. This is a privilege which is being granted if you observe the following regulations of the Indian Department.

1. THE TRANSPORTATION TO THE HOME AND BACK TO THE SCHOOL MUST BE PAID BY THE PARENTS.  
The parents must come themselves to get their own children. If they are unable to come they must send a letter to the Principal of the school stating that the parents of other children from the same Reserve may bring them home. The children will not be allowed to go home alone on the train or bus.

2. THE PARENTS MUST BRING THE CHILDREN BACK TO THE SCHOOL STRICTLY ON TIME.  
If the children are not returned to School on time they will not be allowed to go home for Christmas next year.

I ask you to observe the above regulations in order that this privilege of going home for Christmas may be continued from year to year. It will be a joy for you to have your children with you for Christmas. It will be a joy also for your children and it will bring added cheer and happiness to your home.

Yours sincerely,  
Rev. F. O'Grady, O.M.I.,  
Principal.

Figure 3. – Lettre datant de 1948, autorisant les enfants du pensionnat de Kamloop Indian Residential School en Colombie-Britannique, Canada, à passer Noël à la maison avec leur famille

Reconnue comme l'une des politiques les plus tragiques (Aboriginal Healing Fondation, 1995; Bousquet, 2016; Bryce, 1922; Cardinal, 1969; CVRC, 2012; 2015; Dion-Stout and Kipling, 2003; Milloy, 1999), l'entreprise des pensionnats avait comme objectif clair et avoué de rompre les liens familiaux pour intensifier l'assimilation. Ceci serait rendu possible par le déracinement socioculturel et l'endoctrinement des langues et valeurs prédominantes. En 1879, inspiré de la politique américaine de « civilisation agressive » et du rapport Davin, le premier ministre Sir John A. Macdonald recommanda la création d'un système d'écoles résidentielles. Par ailleurs,

selon le compte rendu du rapport Bagot qui faisait l'éloge de l'effet positif de ces écoles sur les enfants mohawks en Ontario, une structure officielle fut alors érigée (CRPA, 1996). Le premier pensionnat indien fut construit à Brandford dans le Haut-Canada et préconisait, comme le recommandait le rapport Davin, la séparation des enfants et des parents comme voie d'acculturation agressive des familles autochtones. Cette méthode, croyaient les dirigeants de l'époque, aurait permis d'accélérer la fracture des transmissions intergénérationnelles, jusqu'à décimer la culture autochtone. Du moins, c'était l'objectif proclamé. Selon cette logique, les enfants étaient souvent relocalisés à des kilomètres de leurs foyers familiaux pour s'assurer qu'ils ne puissent en aucun cas entrer en contact avec leurs familles, ce qui aurait permis de maintenir des liens et de préserver leurs identités, cultures et valeurs. Déjà, en 1880, onze écoles étaient comptées dans le Dominion Canada.

L'éducation offerte dans ces cloisons était de second ordre, alors que les enfants étaient principalement affectés à des tâches physiques et domestiques associées à la construction et à la maintenance des écoles. Le personnel enseignant était peu qualifié<sup>25</sup>, sous-payé, et travaillait dans des conditions d'isolement et de surcharge de responsabilités. Ces lieux devenaient donc propices à la violence et aux abus. Déjà en 1907, par le biais de son mandat comme médecin en chef des Affaires indiennes, le Dr P.H. Bryce a inspecté les pensionnats et rédigé un rapport exposant les conditions de vie horribles dans lesquelles résidaient bon nombre d'enfants autochtones. Les conclusions de son rapport présentent l'évidence d'un crime national (Bryce, 1922). Dans son rapport remis aux autorités, le Dr Bryce (1907) révèle que plus de la moitié des décès des enfants des pensionnats auraient pu être évités. Peu de temps après, l'État retirait à Bryce tous ses fonds de recherche et le congédia de son poste au sein du gouvernement. Ses recommandations ne furent donc publiées que quelques décennies plus tard, de sorte qu'elles obtinrent bien peu d'attention. Or, les conditions de vie exécrables dans lesquelles se trouvaient les enfants n'avaient pas été dévoilées.

Pourrons-nous nous reposer, une fois le spectacle terminé, et faire voir  
l'erreur ? Histoires que l'on raconte, d'Indiens et d'hommes blancs.

(Rita Joe, 1978)

---

<sup>25</sup> Selon une étude du ministère des Affaires indiennes de 1950, plus de 40 % du personnel enseignant n'avait aucune formation professionnelle (Aboriginal Healing foundation, 1995).

À leur arrivée, les enfants se faisaient imposer un nom, généralement sous forme de code chiffré. Certains d'entre eux ont connu des sévices abjects durant leur internat, tels la dépravation affective, la violence, les agressions multiples par les administrateurs des écoles et les pairs, la malnutrition et l'isolement. D'autres ont même fait l'objet d'expériences médicales afin de documenter des études portant sur la déshydratation et la malnutrition (Lepage, 2019). Des jeunes filles ont été stérilisées à leur insu. Puis, tragiquement, environ 4 200 d'entre eux y connurent même la mort (Claes et Clifton, 1998 ; CVRC, 2012 ; 2015 ; Wolochatiuk, 2012). La Commission royale sur les Peuples autochtones (CRPA, 1996) a répertorié que chaque année, 24 % des enfants mouraient dans les pensionnats de maladies infectieuses. Et lorsque le suivi était effectué sur une période de trois ans, les chiffres atteignirent 46 % (CRPA, 1996). L'histoire de Chanie « Charlie » Wenjack illustre une des causes dramatiques de ces décès. À 12 ans, ce jeune homme ojibwé perdit la vie en tentant de s'échapper du Cecilia Jeffrey Indian Residential School à Kenora en Ontario pour rejoindre sa famille qui résidait à plus de 600 kilomètres de ces lieux. Le 23 octobre 1966, Chanie succomba au froid et à la faim, alors qu'il avait déjà parcouru un long trajet à pied dans l'espoir de rejoindre un jour sa famille<sup>26</sup>.

Plusieurs travaux n'hésitent plus aujourd'hui à qualifier la politique des pensionnats d'acte d'ethnocide (Basile, 2017 ; Cardinal, 1969 ; CRPA, 1996 ; Dickason, 1996 ; Dion-Stout et Kipling, 2003 ; Flanagan, 2002 ; Fondation autochtone de l'espoir, 2011 ; Kimelman, 1985 ; Milloy, 1999 ; Morrisette, 1994 ; Partridge, 2010 ; Sinclair/Ótiskewápiwskew, Hart/Kastitémahikan et Bruyere/Amawaajibitang, 2009 ; Wesley-Esquimaux et Smolewski, 2004). Au Canada, parmi les 150 000<sup>27</sup> enfants (Indiens inscrits) âgés entre 5 et 15 ans ayant connu les pensionnats, environ 13 000<sup>28</sup> se sont retrouvés dans une douzaine d'établissements répartis sur le territoire

---

<sup>26</sup> Une école en Ontario a d'ailleurs été érigée pour honorer la mémoire de Chanie Wenjack. Une fondation a également été créée par le défunt (1964 - 2017) et célèbre artiste canadien Gord Downie. Son œuvre *The Secret Path* a permis de redonner une voix à Chanie et sa famille.

<sup>27</sup> Ce dénombrement est incomplet, puisqu'il exclut les Indiens non inscrits à leur registre et les Métis, et représente uniquement les enfants ayant un statut d'Indiens inscrits selon la *Loi sur les Indiens*. Notons néanmoins la décision historique de la Cour fédérale de janvier 2016, accordant aux Métis et Autochtones non inscrits le statut légal d'Indiens selon la Loi constitutionnelle de 1867.

<sup>28</sup> Ce chiffre ne fait toutefois pas l'unanimité chez les auteurs qui ont écrit sur le sujet.



québécois (CVRC, 2012)<sup>29</sup>. Au Québec, la majorité des pensionnats y ont été érigés seulement au début des années 1950 (principalement chez les Cris et les Inuit) par des missionnaires chargés de christianiser les leaders, les Aînés, les familles et les enfants. À l'époque, plusieurs pensionnats avaient déjà cessé leurs opérations dans l'ouest du pays (Bousquet, 2016 ; CVRC, 2012 ; 2015 ; Lepage, 2019). Dans l'ensemble des provinces et territoires, la politique des pensionnats a engendré des traumatismes intergénérationnels marquants pour les familles et les parents (Bombay, Matheson, et Anisman, 2014 ; CRV, 2015 ; Crawford, 2014 ; Kirmayer, Gone, et Moses, 2014 ; Ing, 2006 ; Morrisette, 1994 ; Wesley-Esquimaux, 2009). À un point tel que la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (CDPDJQ, 2003) a souligné qu'à la suite de ces politiques, les réseaux familiaux d'entraide traditionnelle se sont effondrés sous le poids des inégalités structurelles.

Des auteurs concluent pour leur part que dans les écoles résidentielles, les enfants n'ont pas expérimenté la modélisation de rôles parentaux sains et que par conséquent, ils ont eux-mêmes à l'âge adulte connu des difficultés à prendre soin de leurs enfants (Bennett et Blackstock, 2002 ; Blackstock et Trocmé, 2005). Selon Van de Sande (1993), les fractures qu'ont connues ces familles ont laissé des empreintes sur plusieurs générations d'enfants, de mères, de pères, et de grands-parents autochtones :

*Young parents today were raised by parents who were products of the residential school system, who were encouraged to use harsh discipline, who abused alcohol and drugs, and who were poor role models for the next generation of parents. The new generation of young parents is repeating the cycle. (Van de Sande, 1993 : 25)*

D'autres travaux suggèrent également que le legs des pensionnats porte encore aujourd'hui préjudice aux parents, aux enfants, aux familles et aux communautés tout entières, au Québec comme ailleurs au pays (Bousquet, 2016 ; CVRC, 2015 ; Dion-Stout & Kipling, 2003 ; Lavell-Harvard et Corbiere Lavell, 2006 ; Partridge, 2010 ; Sinclair/Ótiskewápiwskew, Hart/Kastitémahikan et Bruyere/Amawaajibitang, 2009 ; Wesley-Esquimaux et Smolewski, 2004 ; Wolochatiuk, 2012). Pour expliquer cet héritage et la transmission intergénérationnelle de

---

<sup>29</sup> Dans les faits, il s'agit de six pensionnats indiens, de deux foyers non confessionnels inuit et de quatre foyers non confessionnels.

traumatismes, Baskin (2009) utilise le néologisme *spiral effect*. De surcroît, le domaine de la psychiatrie transculturelle s'est lui aussi intéressé au concept de trauma historique et à l'impact intergénérationnel des pensionnats sur les survivants et leurs familles (Bombay, Matheson et Anisman, 2013 ; Crawford, 2014 ; Kirmayer, Dandeneau, Marshall *et al.*, 2011 ; Rousseau et Mekki-Berrada, 2008). Une majorité d'études issues du domaine font en l'occurrence état des répercussions des politiques coloniales sur l'émergence de problèmes psychosociaux et de santé. On y dénote entre autres les difficultés des survivants à exercer leurs rôles parentaux et à transmettre leurs valeurs identitaires à leurs enfants.

Il importe de le rappeler qu'à l'époque, tous les enfants autochtones n'ont pas fréquenté les pensionnats. Néanmoins, plusieurs d'entre eux seront tout de même affectés de façon intergénérationnelle par les expériences traumatiques qu'auront connues leurs parents, grands-parents et membres de la famille élargie dans ces institutions. Le témoignage suivant issu de la CVRC (2012) illustre bien ces difficultés : « Cela nous a poursuivis chaque jour de notre enfance, nous les enfants exposés à cette apparition sans cesse répétée du traumatisme subi et du chagrin éprouvé par nos parents durant leur enfance à eux, et qu'ils n'avaient pas pu surmonter durant le reste de leur vie » ( : 79). Dans cette même perspective, le passage suivant relevé de la Fondation autochtone de l'espoir (1995) va dans le même sens en ce qu'il met en lumière les dommages collatéraux des pensionnats sur plusieurs générations :

*Intergenerational or multi-generational trauma happens when the effects of trauma are not resolved in one generation. When trauma is ignored and there is no support for dealing with it, the trauma will be passed from one generation to the next. What we learn to see as "normal" when we are children, we pass on to our own children. Children who learn that sexual abuse is "normal", and who never dealt with the feelings that come from this, may inflict physical and sexual abuse on their own children. The unhealthy ways of behaving that people use to protect themselves can be passed on to children, without them even knowing they are doing so. This is the Legacy of physical and sexual abuse in residential schools. (Aboriginal Healing Foundation, 1995 : 87)*

Au milieu des années 1950 est constaté l'échec de l'entreprise des pensionnats. Leur fermeture graduelle débute alors dans l'Ouest canadien, au moment même où s'opère une prise en charge massive des enfants par le biais des services de PJ (Blackstock, 2007; Femmes autochtones du

Québec, FAQ et Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec [FAQRCAAQ], 2005 ; Fondation autochtone de l'espoir, 2011 ; Kimelman, 1985 ; Sinclair / Ótiskewápiwskew, 2007).

Le néologisme de *rafle des années soixante* a pour la première fois été utilisé par une employée du ministère des Ressources humaines de la Colombie-Britannique (Johnston, 1983). Le terme *rafle* signifiait par euphémisme que les travailleurs sociaux retiraient systématiquement les enfants de leurs communautés au moindre prétexte (Johnston, 1983 : 62, traduction libre). Aux dires de l'employée ces retraits s'opéraient dans le meilleur intérêt des enfants, afin qu'ils évitent la pauvreté, les conditions de vie précaires, les mauvaises conditions de logements et la malnutrition. Benbow (2012 : 156) affirme que la politique visait à retirer les enfants « *from their deemed 'negligent' mothers to ensure the protection of children* ». Selon Johnston (1983 : 24, traduction libre), « en prétendant agir dans le meilleur intérêt de l'enfant autochtone, le réseau de protection a justifié les séparations familiales et continué de dévaloriser les coutumes et traditions autochtones ». Il est troublant de lire qu'à l'époque, il était possible pour quiconque qui en démontrait le simple intérêt d'acheter *un petit enfant indien* pour la somme de dix dollars (Choate, 2018).

Des années 1960 à 1980, on assiste donc à l'échelle nationale<sup>30</sup> à des retraits de masse (placements en adoption, en foyers d'accueil, ou de groupes) qui feront grimper en flèche les statistiques des enfants autochtones représentés au sein des réseaux de protection de l'enfance (Wein, Blackstock, Loxley, et Trocmé, 2007). Selon Blackstock *et al.* (2005), à l'époque, des autobus bondés d'enfants ont quitté les communautés, généralement sans le consentement des parents, et souvent à leur insu. La situation de la Colombie-Britannique illustre bien cette réalité. En 1955, moins de 1 % des enfants appréhendés par le système de protection de la province étaient de descendance Indienne, puis en 1964, soit près de 10 ans plus tard, ce

---

<sup>30</sup> La province du Québec fait exception à la règle. Contrairement au reste du Canada, la *rafle* n'y a pas eu le même impact qu'ailleurs au pays. Comme les pensionnats y ont été érigés plus tard, ils fonctionnaient encore à plein régime durant les décennies 1960 à 1980. Également, malgré les multiples tentatives d'adoption d'une LPJ en province, celle-ci n'est pas entrée en vigueur officiellement avant 1979. Ce qui fait qu'au Québec, on ne parle pas de rafle des années soixante au même sens que celui qu'évoque le néologisme adopté à l'époque en Colombie-Britannique. Enfin, face à cette réalité, la littérature francophone sur le sujet demeure en date d'aujourd'hui encore très limitée.

pourcentage a atteint 34,2 % (Johnston, 1983 ; Walmsley, 2005). Le rapport de la CVRC (2015) révèle qu'au tournant des années 1960, près de 50 % des enfants autochtones qui résidaient dans les pensionnats y avaient été envoyés pour des raisons relevant de la PJ. Si bien que selon Blackstock (2007) et la CVRC (2015 : 71), la rafle des années 1960 n'a été en quelque sorte qu'un simple transfert des enfants autochtones « d'un établissement, le pensionnat, à un autre, l'agence de protection l'enfance ».

Le rapport de la CRPA (1996) établit que pendant la rafle des années 1960, ce sont 11 132 enfants indiens inscrits qui ont été adoptés par des familles d'accueil. Environ 70 % de ces enfants ont été placés dans des familles non autochtones de classes moyennes, anglo-saxonnes et protestantes, partout au Canada et aux États-Unis. Selon Johnston (1983), la croyance des intervenants que des parents pauvres étaient forcément inaptes semble avoir contribué de manière substantielle à ces nombreuses prises en charge des enfants. Or, dans les faits, on oublie souvent que cette pauvreté n'est ni plus ni moins que l'effet miroir de ce que certains auteurs appellent la violence structurelle (Blackstock et Trocmé, 2005), la coercition systémique (Sinha *et al.*, 2011) et les facteurs de risques distaux (Blackstock, Cross, George *et al.*, 2006).

En 1985, Kimelman a publié un rapport historique dans lequel il affirme que plutôt que de « proposer aux parents et familles les ressources nécessaires pour assurer la poursuite d'une parentalité responsable, la réunification familiale, et la revitalisation des valeurs autochtones bafouées, l'État a perpétué les retraits massifs d'enfants de leurs foyers par l'entremise d'interventions paternalistes des agences de PJ » (cité dans Croteau, 2017 : 55). Dans son rapport, Kimelman (1985) dénonce également le phénomène largement pratiqué de l'adoption d'enfants autochtones par des familles américaines qu'il nommera « *a wholesale exportation* ». Dans une perspective convergente, le rapport de la CRV (2015 : 141) indique que :

[l]es conséquences néfastes des pensionnats indiens, combinées aux attitudes préjudiciables à l'égard des aptitudes parentales des Autochtones et une tendance à voir la pauvreté des Autochtones comme un symptôme de négligence plutôt que comme une conséquence de l'échec des politiques du gouvernement contribuent à la prise en charge d'un taux nettement disproportionné d'enfants des familles autochtones.

À la lumière de ce portrait peu favorable qui relie l'histoire coloniale, les difficultés socioéconomiques des familles autochtones, et les nombreux placements des enfants hors de leurs foyers (McKenzie and Hudson, 1985; Walmsley, 2005), les Canadiens ont-ils appris ? Est-ce que le fait, comme l'évoque Bousquet (2016 : 165), que le mot « histoire » soit répertorié vingt-sept fois dans le rapport de la CVRC (2012) fait preuve de sensibilisation face à l'impact des politiques coloniales sur les parents et les enfants autochtones ? La réponse à cette question se trouve dans le triste constat qu'à ce jour, un nombre plus important d'enfants des PN sont placés en milieu substitut qu'il ne fût le cas à l'apogée des pensionnats indiens dans les années 1940 (Blackstock et Trocmé, 2005). Pour approfondir ces réflexions, la recherche a tenté, dans les dernières décennies, de comprendre les divers facteurs d'incidence de la surreprésentation des enfants autochtones en PJ, afin d'en élucider les nombreux motifs explicatifs. Ce qui suit fait l'éclairage sur cette question.

### **1.1.2 Surreprésentation en protection et examen des motifs explicatifs**

La surreprésentation d'enfants autochtones au sein des instances de PJ canadiennes a pour la première fois été mise en lumière par Hepworth (1980) et documentée empiriquement par Johnston (1983). En se basant sur des analyses interprovinciales et interterritoriales, Johnston<sup>31</sup> fut le premier à rendre compte qu'en comparaison de ceux des allochtones, les enfants autochtones étaient, de beaucoup, plus nombreux à être pris en charge par l'État. Les données épidémiologiques présentées dans son étude s'échelonnent de 1976 à 1982 et proviennent de la Direction du développement social des Affaires indiennes et du Nord à Ottawa, ainsi que des réponses aux sondages parvenues aux sous-ministres des services sociaux de chacune des provinces et de chacun des territoires canadiens. Johnston (1983) fut parmi les premiers à affirmer que le système de PJ canadien n'agissait pas dans le meilleur intérêt des enfants, des parents et des familles autochtones, ce qui à l'époque, a ébranlé plusieurs certitudes. Fournier (2017) explique d'ailleurs que c'est au début de cette même décennie, soit en 1980, que « la

---

<sup>31</sup> À l'époque Patrick Johnston était Directeur exécutif d'organismes nationaux pour la lutte anti-pauvreté. Il avait auparavant occupé les fonctions d'analyste en politiques sociales au Conseil canadien du développement social, avait œuvré comme travailleur social en protection de l'enfance et enseigné en éducation spécialisée.

notion du meilleur intérêt de l'enfant apparaît pour la première fois au Code civil [du Québec] » ( : 9) par le biais de l'entrée en vigueur du livre deuxième portant sur la famille<sup>32</sup>. L'intérêt supérieur de l'enfant, principe central à la Convention des Nations unies, est un fondement phare de notre société et du droit québécois.

Durant les années qui ont suivi, plusieurs chercheurs ont procédé à d'autres analyses de données en PJ afin de mieux appréhender la surreprésentation des enfants autochtones à la PJ (Bennett *et al.*, 2005; Breton, 2012 ; Carasco, 1986 ; CSSSPNQL, 2016 ; Farris-Manning et Zandstra, 2003; Gough, Trocmé, Brown, Knoke, et Blackstock, 2005 ; McDonald, Ladd *et al.*, 2000; Sinclair/Ótiskewápiwskew, Bala, Lilles et Blackstock, 2004 ; Sinha *et al.*, 2011 ; Timpson, 1995; Tourigny, Domond, Trocmé, *et al.*, 2007 ; Trocmé, Knoke, et Blackstock, 2004). L'exercice s'est toutefois avéré frustrant pour plusieurs chercheurs, puisque les Affaires Indiennes sont de compétence fédérale, et que ce gouvernement n'a jamais maintenu de registre<sup>33</sup> à jour des enfants autochtones placés en milieu substitut (CVRC, 2015). Sans entrer dans les détails<sup>34</sup>, soulignons seulement que les litiges et incongruités entre les diverses provinces et le fédéral concernant l'offre et la prestation de services aux communautés alimentent une grande part de ces ambiguïtés (Wien, Blackstock, Loxley *et al.*, 2007). Face à ces défis, bien peu d'études probantes ont permis de dresser un portrait juste et complet de cette réalité complexe au Canada. Nous tenterons néanmoins dans les pages qui suivent, de jeter l'éclairage sur les quelques données canadiennes des dernières décennies répertoriées sur le sujet.

En citant les données fédérales de 1991, Timpson (1995) a établi dès 1995 que les enfants autochtones étaient dix fois plus représentés au sein du système de protection que ceux des non-autochtones. La composante sur les PN de l'Étude canadienne d'incidence (ÉCI-PN, 2008<sup>35</sup>)

---

<sup>32</sup> Loi instituant un nouveau Code civil et portant réforme du droit de la famille, L.Q. 1982, c.17.

<sup>33</sup> Pour remédier à ce problème, l'Appel à l'action n° 126 du rapport final de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès (CERP, 2019 : 477) recommande au gouvernement du Québec de « recenser annuellement le nombre d'enfants autochtones assujettis à la [LPJ] et toute autre donnée jugée pertinente [...] ».

<sup>34</sup> Pour un portrait détaillé de la structure de chacun des services provinciaux au Canada, consulter la référence de Sinha et Kozlowski (2013).

<sup>35</sup> Les auteurs soulignent que les analyses comparatives basées sur l'ÉCI-PN (2008) doivent être analysées avec prudence, puisque les structures législatives distinctes des organismes sociaux desservant les PN

analyse pour sa part l'intersection de la surreprésentation des enfants des PN en PJ, de l'incidence des mauvais traitements ainsi que des risques de futurs mauvais traitements à l'égard des enfants. Les résultats, basés sur un échantillon de 15 980 enquêtes, démontrent que le taux d'investigation pour signalements des enfants des PN en PJ était 4,2 fois plus élevé que chez les non-autochtones. Chiffrées autrement, ces statistiques représenteraient 140,6 investigations pour 1000 enfants des PN, comparativement à 33,5 investigations pour 1000 chez les non-autochtones (Sinha, Trocmé et coll., 2011). Les enfants autochtones seraient également deux fois plus à risque d'être placés en milieu substitut et de voir leur situation judiciairisée (ÉCI-PN, 2008). Par ailleurs, en 2003, selon Farris-Manning et Zandstra (2003), bien qu'ils ne comptent que pour 5 % de tous les enfants canadiens, les enfants autochtones de 15 ans et moins représentaient approximativement 40 % des 76 000 enfants placés hors de leurs foyers au Canada. La comparaison de données interprovinciales réalisée par Bennett (2007) datant de mai 2005 pointe dans la même direction : L'étude révèle qu'un enfant autochtone sur 10 était à ce moment appréhendé par le système, pour un compte comparatif de 1 sur 200 chez les non-autochtones.

En 2015, le rapport de la CVRC a révélé des chiffres qui continuaient d'inquiéter. Les données rapportées indiquent qu'au pays, les enfants des PN sont placés dans le système à un rythme 12 fois plus élevé que leurs homologues non autochtones, alors qu'ils ne représentent que 7,7 % de la population totale au pays.

Selon une étude de Sinha et Kozlowski (2013), c'est dans l'ouest du pays (Colombie-Britannique – 52 %, Alberta – 59 %, Manitoba – 85 %, et Saskatchewan – 80 %) et en Ontario (21 %) que l'on retrouve la plus forte proportion de cette surreprésentation. Peu d'études au Québec ont permis de documenter la question (Breton, Dufour et Lavergne, 2012). L'Enquête sur la maltraitance envers les enfants au Québec (1998 ; 2008 ; 2014) compte parmi les rares études à s'y être intéressée. Au regard des cas d'incidence fondés en 1998, Tourigny, Domond, Trocmé et

---

(échantillonnées dans l'étude) ne permettent pas le croisement de données avec celles des études antérieures (ÉCI-1998 et 2003).

*al.* (2007) expliquent qu'une plus grande proportion d'enfants autochtones sont victimes de négligence, à raison de 49 % contre 37 % chez les allochtones.

Par ailleurs, la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL, 2016) converge dans le même sens. On y révèle que le nombre d'évaluations de signalements relatifs à l'incidence de négligence est 6,7 fois plus élevé chez les PN que chez les non-autochtones.

L'ÉCI de 2008 a, de surcroît, permis d'expliquer la disproportion importante entre les enfants des PN et ceux des allochtones dans la catégorie de la négligence en créant des associations avec d'autres catégories de risque. « À titre d'exemple, pour les Premières Nations et les non-Autochtones respectivement, le faible revenu était un facteur présent dans 53,6 % et 31,8 % des enquêtes, l'abus d'alcool et d'autres drogues dans 55,7 % et 25,3 %, et la violence familiale dans 43,7 % et 31,6 % des enquêtes » (Sinha, Trocmé, Fallon *et al.*, 2013 : 1). Par ailleurs, le rapport de la CRV (2015) relie de son côté les causes des nombreux placements à la pauvreté, aux logements inadéquats, aux dépendances parentales et aux problèmes de santé mentale, ce qui rejoint également les conclusions de l'étude de Sinha, Trocmé, Fallon *et al.* (2013). Enfin au Québec, outre l'incidence de la négligence répertoriée à 27 % (EIQ – 2008) dans l'étude des mauvais traitements fondés (Hélie *et al.*, 2012), la composante 2014 de l'Enquête sur la maltraitance a démontré que l'exposition à la violence conjugale (n = 4790), à l'abus physique (n = 4457) et aux troubles de comportements (n = 4364) représentaient les autres catégories explicatives du phénomène de surreprésentation (Hélie, Collin-Vézina, Turcotte *et al.*, 2017).

Face à ce constat bien établi, et à l'évidence nationale de la surreprésentation des enfants autochtones dans le système de PJ, certains chercheurs ont tenté d'élucider ce phénomène sous divers angles systémiques et structurels (Bennett *et al.*, 2005 ; Blackstock, Prakash, Loxley et Wien, 2005 ; Wein *et al.*, 2007). Parmi ceux-ci, des travaux portent sur la violence institutionnelle et les litiges juridiques (Flynn et Brassard, 2012 ; Wien, Blackstock, Loxley *et al.*, 2007), d'autres traitent des biais ethnocentriques des intervenants allochtones (Guay, Jacques et Grammond, 2014 Lemay, 2011) et du manque de sécurité culturelle (Gray and Cosgrove, 1985 ; Blanchet-Cohen et Richardson/Kinewesquoa, 2017), et enfin, les facteurs d'ordre



socioéconomique, comme la précarité de logement, la pauvreté des mères (Harris, Russell and Gockel, 2007) et les dépendances reliées aux traumatismes coloniaux (Blackstock, 2009a ; Bombay, Matheson et Anisman, 2014), figurent également à l'examen du phénomène de surreprésentation étudié.

Sans recenser tous les travaux, soulignons comme première dimension explicative en lien à la violence institutionnelle et aux litiges juridiques, les enjeux répertoriés du sous-financement chronique et de l'organisation des services en enfance-famille autochtone en communautés (Blackstock et Trocmé, 2005 ; Gough, Bala, et Blackstock, 2005 ; McDonald, Ladd *et al.*, 2000). Les conclusions principales des divers travaux recensés précisent que les organismes d'aide à l'enfance autochtone, dans l'ensemble du Canada, obtiennent un financement de 22 % à 34 % en deçà de celui reçu par leurs homologues provinciaux et territoriaux, et que la formule de financement (Directive 20-1 chapitre 25) développée en 1989, bien peu ajustée depuis, octroie les budgets aux organismes en enfance-famille en fonction du nombre d'enfants placés en milieu substitut; une formule qui encourage insidieusement le placement des enfants à défaut d'offrir un service préventif assurant leur maintien au sein des familles. Armitage (1993 ; 1995) et McKenzie (2002) ont fermement critiqué cette Directive qu'ils considèrent discriminatoire. Armitage (1993 ; 1995) traite en l'occurrence des enjeux problématiques reliés

- 1) au transfert de services développés en contexte urbain vers des communautés rurales isolées ;
- 2) au transfert d'enfants autochtones, par des intervenants non autochtones, vers des familles allochtones ; et
- 3) au renoncement fréquent des exigences concernant le consentement volontaire en Cour durant le processus d'adoption.

Les 17 recommandations du rapport de McDonald, Ladd *et al.* (2000) vont également dans le même sens en « [soulignant] le besoin d'instaurer des mécanismes de coordination de la juridiction provinciale avec le financement du fédéral ; une augmentation du financement pour des programmes favorisant des mesures moins perturbatrices ; et la reconnaissance des modèles juridiques des Premières Nations » (dans Mandell, Clouston Carlson, Fine *et al.*, 2006 :

219, traduction libre). De son côté, le Principe de Jordan<sup>36</sup> renforce ces positions et incite le gouvernement fédéral à instaurer des mécanismes de coordination entre les juridictions provinciales et le financement du fédéral (King, 2012).

Malheureusement, dans l'ensemble du Canada, les nombreuses tentatives pour négocier des ententes d'organisation des services de protection sur les réserves et le financement des programmes sociaux à l'enfance et à la famille n'ont pas donné de résultats concluants. C'est ce qui a mené la Société de soutien à la famille et à l'enfance des Premières Nations canadiennes (SSFEPNC) et l'APN à soumettre en 2007 au Tribunal canadien des droits de la personne une plainte de discrimination basée sur la race et l'origine ethnique. En janvier 2016, plus de neuf ans plus tard, pour la première fois dans l'histoire des pays développés d'Amérique du Nord, un gouvernement fédéral était tenu responsable de discrimination raciale envers 163 000 enfants des Premières Nations vivant en communauté. Le Tribunal a en effet reconnu les dirigeants fédéraux responsables d'iniquités systémiques relativement au sous-financement des services de mieux-être en enfance-famille autochtone. L'ordonnance juridique visait entre autres la mise en œuvre immédiate du Principe de Jordan et l'ajustement des formules de financement discriminatoires des services sociaux en communautés (TCDP, 2016).

En date d'aujourd'hui, SSFEPNC et l'APN ont déposé jusqu'à huit injonctions de non-conformité d'ordonnance à l'endroit du gouvernement fédéral (SSFEPNC, 2015). En février 2019, un jugement a une fois de plus ramené Ottawa à ses devoirs. Le 25 février 2019, Blackstock a déclaré dans une entrevue à Radio-Canada :

Les tribunaux ne devraient pas demander à nos dirigeants de traiter correctement les enfants. Ils devraient le faire naturellement. [...]. On s'attend toujours à ce que nos gouvernements agissent rapidement lorsqu'ils savent qu'ils font du mal aux enfants.

---

<sup>36</sup> Adopté à l'unanimité à la Chambre des Communes en décembre 2007, le Principe de Jordan s'inspire de l'histoire vécue de Jordan River Anderson, de la Nation crie de Norway House au Manitoba, décédé à l'hôpital à l'âge de cinq ans sans jamais avoir passé une seule journée dans son foyer familial. Né avec des besoins spéciaux, Jordan passera inutilement plus de deux ans à l'hôpital tandis que la province du Manitoba et le gouvernement fédéral débattaient sur le litige du paiement de soins à domicile. Le principe de Jordan, qui oblige le gouvernement à placer l'intérêt de l'enfant en priorité et à régler les désaccords juridiques ensuite, est conforme aux obligations du gouvernement quant aux droits des enfants (Fournier, 2014), ratifiés dans la Convention des Nations Unies, dans la Charte des droits et libertés, et dans d'autres énoncés politiques fédéraux, provinciaux et territoriaux portant sur le statut des enfants.

Selon Blackstock, le chemin vers la réconciliation est pavé d'obstacles. Plusieurs des enjeux liés au sous-financement et à l'organisation des services dont nous avons fait état demeurent en partie non résolus et constituent un des maillons centraux du fléau de surreprésentation des enfants autochtones dans le système de PJ au pays.

Comme seconde dimension explicative, les biais ethnocentriques de certains intervenants allochtones et le manque de sécurité culturelle dans les services en PJ seront discutés. Certains auteurs soulignent que les travailleurs sociaux ne détiennent pas toujours la formation nécessaire et les compétences culturelles pour intervenir auprès des familles autochtones (Croteau, 2017 ; Early Fox, 2004 ; Guay et Ellington, 2018 ; Lemay, 2011). D'autres auteurs soulignent qu'à partir de représentations sclérosées, les intervenants auraient développé plus systématiquement le réflexe d'appréhender et de placer les enfants autochtones (Bennett, 2007 ; Johnston, 1983 ; Sinha *et al.*, 2011). Également, des préconceptions et des stéréotypes tel que le *drunk indian* (Bousquet, 2011), le parent incompetent (Brant Castellano, 2002 ; Van de Sande, 1993) et la logique selon laquelle « *poor people make poor parents* » (Johnston, 1983 : 75), biaiserait parfois les visions et les cadres d'interventions.

L'état des connaissances sur le sujet démontre que ces préconceptions orienteraient parfois les analyses et interprétations des travailleurs sociaux qui concluent plus rapidement à la négligence parentale et aux placements en milieu extrafamilial (ÉCI-2008 ; Johnston, 1983 ; Bennett, 2007 ; Sinha, Trocmé, Fallon *et al.*, 2011). Guay (2015) reconnaît ces écarts idéologiques en précisant que les intervenants allochtones en protection de l'enfance sont plus enclins à valoriser les pratiques éducatives fondées sur un style démocratique, au détriment des pratiques parentales autochtones, souvent considérées comme plus permissives. Selon l'auteure, certains intervenants possèdent une méconnaissance des fondements de la famille autochtone et des pratiques éducatives qui en découlent.

Dans ce registre, précisons que l'univers de la pratique sociale et son pendant en recherche ont eu recours à diverses approches et modèles de guérison autochtone (*healing*) afin d'ouvrir les horizons, contrer certains de ces biais et favoriser la sécurisation culturelle. Martin (2013) parle pour sa part d'un certain basculement épistémologique de la recherche. En effet, ces deux

dernières décennies, plusieurs chercheurs et praticiens issus du domaine du service social ont fait preuve d'intérêt et d'une plus grande sensibilisation du rôle opprimant exercé par la profession du travail social auprès des familles autochtones, l'objectif premier étant la décolonisation des pratiques d'intervention et de la recherche. Dans cette foulée, une légitimité plus grande semble avoir été accordée aux savoirs autochtones (Asselin et Basile, 2012 ; Baskin, 2002 ; 2015 ; Battiste, 1998 ; Bruyere, 1999 ; Gentelet, 2009 ; Guay, 2015b ; Hart, 1999 ; 2007 ; 2009 ; Martin, 2013 ; Sinclair/Ótiskewápiwskew, Hart/Kastitémahikan, and Bruyere/Amawaajibitang, 2009 ; Smith, 2012). Ainsi, certaines pratiques ont été reconceptualisées et diverses approches et fondements culturellement ancrés au cœur des diverses Nations autochtones au pays ont été incorporées aux modèles plus conventionnels (Morrisette, McKenzie, and Morrisette, 1993; Loiselle et McKenzie, 2009; Zapf, 2005). Ce mouvement qui se voulait inclusif et innovateur n'a toutefois pas fait l'unanimité. Dans ce processus, certains craignaient la dénaturation des approches autochtones.

Comme troisième et dernière dimension explicative abordée pour expliquer le phénomène de surreprésentation des enfants autochtones en PJ, les écrits spécialisés indiquent généralement les facteurs d'ordre socioéconomique et les problématiques sociales reliées aux traumas coloniaux. On ne peut, à notre avis, traiter ces thèmes sans créer un parallèle étroit avec la définition même de l'incidence de la négligence au pays et la manière dont elle est interprétée par les différentes juridictions dans les services provinciaux en enfance-famille (Early Fox, 2004 ; Sinha *et al.*, 2011). Il semble que l'interprétation inconsistante et arbitraire que les provinces et intervenants qui œuvrent en PJ font de la négligence laisse trop de place aux ambiguïtés et lèse les parents et familles autochtones. Veenstra et Keenan (2017) soutiennent notamment que le manque de consensus sur la question à travers les juridictions canadiennes résulte en une difficulté à distinguer ce qui doit être interprété comme de la négligence de ce qui appartient aux conditions de pauvreté des familles autochtones, ou encore, aux résultats de politiques gouvernementales inadéquates. Pour illustrer ce propos, Trocmé *et al.* (2005) mettent en lumière que les disparités inhérentes à la définition de négligence tendent à discriminer les familles et parents autochtones en leur faisant porter le blâme de leurs conditions de vie précaires et de l'appréhension de leurs enfants.

La composante 2003 de l'étude canadienne d'incidence (ÉCI-2003) établit un lien étroit entre la présence de négligence et les conditions socioéconomiques précaires des familles. L'Étude canadienne d'incidence (ÉCI-PN, 2008) établit pour sa part qu'environ 49 % des interventions de la PJ au sein des familles autochtones se rapportent à des milieux soutenus par l'aide sociale ou l'assurance emploi, contrairement à 26 % chez les allochtones. Au Québec, l'étude de Tourigny, Domont, Trocmé *et al.* (2007) ainsi qu'un rapport d'enquête réalisé au Nunavik (Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse [CDPDJ], 2007) confirment les liens étroits entre la négligence et les conditions socioéconomiques précaires pour expliquer la surreprésentation.

À ces facteurs multiples expliquant la négligence, Bennett (2007) suggère d'ajouter ceux de la parentalité en bas âge, d'un passé de mauvais traitements comme enfant ainsi que la violence familiale et conjugale vécue. S'ajoutent également à ces facteurs d'autres considérations d'ordre social, tels les logements inadéquats et l'abus de substances (CRPA, 1996 ; ÉCI-2003 ; ONU, 2007). Selon plusieurs auteurs, ces diverses problématiques sociales et économiques sont indissociables de la négligence envers ces enfants et de leur surreprésentation dans le système. Elles doivent être comprises dans une analyse systémique plus large pour assurer la sécurisation culturelle dans les interventions de la PJ (Bennett, *et al.*, 2005 ; Blackstock, Prakash, Loxley *et al.*, 2005 ; Irvine, 2009 ; Sinha *et al.*, 2011 ; Trocmé *et al.*, 2004).

Guay, Jacques et Grammond (2014) appuient l'importance de ces considérations systémiques dans l'analyse du phénomène de surreprésentation :

[...] on occulte souvent le fait que l'histoire d'oppression, notamment la mise sous tutelle gouvernementale, la mise en réserve et la sédentarisation qui en a découlé, a profondément bouleversé le mode de vie des autochtones et contribué à les inscrire dans une relation de dépendance et une situation de pauvreté. De fait, la situation socioéconomique des communautés autochtones ne peut pas et ne devrait jamais être appréhendée en dehors de son contexte historique (Guay, Jacques et Grammond, 2014 : 199).

Au regard de ce constat, il importe d'examiner de plus près les fondements de l'évolution des services de mieux-être en enfance-famille aux Premiers peuples à travers l'histoire canadienne jusqu'à aujourd'hui.

### 1.1.3 Évolution des services en enfance-famille aux Premiers peuples

Le caractère unique du Canada quant à la prestation de services en enfance-famille autochtone (Bennett et Blackstock, 2002) renvoie à la loi constitutionnelle de 1867 et à la division des pouvoirs législatifs entre les gouvernements provincial et territorial (Sinclair/Ótiskewápiwskew, Bala, Lilles *et al.*, 2004). Jusqu'à la décennie 1950, les services sociaux des provinces et territoires desservaient les réserves uniquement dans des situations d'extrême urgence (Blackstock et Trocmé, 2005 ; Johnston, 1983). Dans un tel cadre, les dispositifs en place s'éloignaient des modes préventifs et privilégiaient le retrait systématique d'enfants autochtones de leurs foyers nourriciers pour les placer dans les écoles résidentielles comme milieu substitut (Aboriginal Justice Inquiry, 2001).

Dans un souci d'équité, en 1947, le Conseil canadien de développement social (CCDS) et l'Association canadienne des travailleurs sociaux (ACTS) ont soumis une proposition au Comité du Sénat et à la Chambre des communes afin que la *Loi sur les Indiens* soit amendée de sorte qu'elle permette aux *Indiens inscrits* à leur registre fédéral vivant sur des réserves d'avoir accès aux mêmes services sociaux que les Canadiens non autochtones (Canadian Welfare Council and Canadian Association of Social Workers, 1947). C'est dans cette logique politique qu'en 1951, le gouvernement fédéral a introduit l'article 88 de la *Loi sur les Indiens*, instaurant ainsi le prolongement des services de santé, des services sociaux et d'éducation de la province québécoise jusqu'aux réserves (Little Bear, 1988 ; *Loi sur les Indiens*, 1985, section 88 ; Sinha et Kozlowski, 2013). Cette loi précise de plus qu'elle ne sera pas appliquée aux « Esquimaux » (Inuit). Malheureusement, ces familles ne furent pas consultées sur leur propre sort dans ce processus. L'amendement de 1951 a donc engendré des conséquences néfastes pour ces dernières ; dont le retrait de plusieurs enfants de leurs foyers, l'usurpation des responsabilités parentales, la déresponsabilisation des communautés, les brisures intergénérationnelles familiales et la dislocation culturelle (Armitage, 1995).

Au début des années 1960, plusieurs ententes bilatérales (provinciales et territoriales) et tripartites (provinciales, territoriales et fédérales) formelles ou informelles relatives aux services

en PJ autochtone furent conclues (Guay et Ellington, 2018 ; Sinha et Kozlowski, 2013). Ce n'est donc pas une simple coïncidence si au même moment, il y eût un surcroît considérable du nombre d'enfants autochtones appréhendés par le système. Dans les années 1970 et 1980, en réplique à ces vagues d'appréhensions massives, une réforme nationale, provinciale et territoriale fut instaurée en amont, à travers une lutte collective pour l'autonomie des communautés autochtones dans la gestion de leurs services de mieux-être en enfance-famille. Plusieurs initiatives jetèrent alors des bases de collaboration partout au pays<sup>37</sup>. Inspirés par l'innovation américaine et l'adoption de l'*Indian Child Welfare Act* (ICWA) en 1978, la province de l'Ontario constitua en 1979 la première initiative conjointe entre un Conseil de PN et un organisme local (Société d'aide à l'enfance [SAE]) (Mandell, Clouston Carlson *et al.* 2006). De même, cette province appuya en 1984 le *Child and Family Services Act*, octroyant ainsi préséance juridique aux PN dans la gestion de leurs propres services de protection à l'enfance. Dans le même registre, la province du Manitoba<sup>38</sup>, pour qui 70 % des enfants dans le système de protection sont d'ascendance autochtone (Blackstock et Trocmé, 2005), représenta le mouvement le plus progressiste de l'époque avec la création du *Manitoba Aboriginal Justice Inquiry Welfare Initiative*. Puis, digne de mention, l'initiative de la *Spallumcheen Band* en Colombie-Britannique et son projet *ad hoc* en 1980 permit pour sa part l'implantation sur les réserves d'une juridiction exclusive concernant le processus de garde impliquant un enfant autochtone (MacDonald, 1985).

Ailleurs, tout comme au Québec, les communautés autochtones ont toujours eu dans l'histoire leurs propres organisations sociales et manières culturellement adaptées de veiller au mieux-être de leurs enfants, familles et communautés (Blackstock, 2009a). Néanmoins, l'entrée en vigueur de la LPJ en 1979 a considérablement modifié ces systèmes d'organisation sociale et

---

<sup>37</sup> Pour plus de détails sur la nature de ces ententes bilatérales et tripartites, consulter Guay et Ellington, 2018 ; Johnston (1983) ; Mandell, Blackstock, Clouston Carlson, et Fine (2005) ; Sinha et Kozlowski (2013).

<sup>38</sup> À la demande de groupes manitobains autochtones protestataires, un article de loi a été ajouté à la constitution canadienne en 1982, interdisant formellement le placement d'enfants autochtones en famille d'accueil ou d'adoption hors du pays ; notamment aux États-Unis, comme ce fut souvent le cas entre 1960 et 1980. Quand bien même, dans les années 1980, certaines allégations subsisteront : « [...] *Native Children from Canada [are] being marketed in the U.S in large numbers* » (Johnston, 1983 : 18). Sinclair/Ótiskewápiwskew parlera pour sa part d'« *Economy of Child Welfare* » (Sinclair/Ótiskewápiwskew, Hart/Kastitémahikan and Bruyere/Amawaajibitang, 2009).

familiale. Cette Loi hybride relève à la fois des Ministères de la Justice et des Affaires sociales et dessert tous les enfants québécois de la naissance à 18 ans. Il est entendu que la LPJ doit donc être utilisée en dernier recours, particulièrement lorsque les parents ont besoin de soutien pour assurer la protection des enfants et prodiguer les soins nécessaires à leur bon développement (Poirier, Carlton, Esposito, *et al.*, 2015). La section 38 de la LPJ stipule que la sécurité et le développement des enfants sont considérés compromis lorsqu'un enfant est abandonné par son parent ou son tuteur ; qu'il est victime de négligence, de mauvais traitements physiques ou sexuels; et lorsqu'un enfant de 14 ans et plus démontre des troubles de comportements et que les parents n'ont pas pris les mesures nécessaires pour redresser la situation (Loi sur la protection de la jeunesse, 1979). En 2007, l'article 38c ajoutait l'exposition à la violence conjugale ou familiale comme source de compromission.

Au moment d'adopter cette Loi au Québec, les communautés crie et inuit en province ont également souhaité obtenir leur propre direction de PJ et ont signé la Convention de la Baie James et du Nord québécois (CBJNQ, 1975). Toutefois, il s'avère au final que le cadre normatif a été régi par celui de la province qui a malheureusement porté bien peu d'attention aux spécificités culturelles de ces Nations distinctes.

Par la suite, d'autres initiatives de mieux-être en enfance-famille ont vu le jour en province pour répondre en amont aux besoins singuliers identifiés par les parents et familles autochtones. Soulignons notamment l'initiative du Conseil de la Nation Atikamekw (CNA) et du Système d'intervention d'autorité atikamekw (SIAA) ; un projet pilote lancé en 1999 pour desservir les communautés de Wemotaci et Manawan (Conseil de la Nation Atikamekw, 2015). Cette expérimentation a mené en juin 2001 à l'introduction de l'article 37.5 dans la LPJ. Le système d'intervention d'autorité atikamekw, qui a obtenu en janvier 2018 l'entière autonomie dans la gestion de ses services de mieux-être en enfance autochtone (Conseil de la Nation Atikamekw, 2018), représente à l'heure actuelle un des seuls régime particulier et modèle de succès en la matière. Dans les faits, le CNA et le SIAA font figures innovantes en matière d'organisation et de souveraineté dans la dispensation de services aux familles en communauté (Conseil de la Nation Atikamekw, 2018). Soutenus notamment par un cercle d'aidants, un conseil de famille et un



conseil de sages, les services culturellement sécuritaires du CNA et SIAA ont permis de réduire, de manière significative, la judiciarisation de la protection de la jeunesse des enfants atikamekws (Conseil de la Nation Atikamekw, 2015 ; Fournier, 2016). Suivant l'entrée officielle en vigueur le 1<sup>er</sup> janvier 2020 de la nouvelle loi fédérale concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis, plusieurs communautés autochtones aspirent elles aussi à obtenir leur propre direction de PJ.

En somme, il y a à ce jour plus de 105 Agences de mieux-être des PN à travers le Canada, qui desservent les familles en communauté et hors communauté. Au Québec<sup>39</sup>, « le gouvernement provincial assume la responsabilité du financement et de la prestation de services sociaux de 24 des 55 communautés et villages autochtones conventionnés, incluant les Nations Inuit, les Cris et les Naskapis » (Simpson, Fast, Wegner-Lohin, *et al.*, 2014, traduction libre : 1). Les 31 communautés restantes sont financées principalement par le gouvernement fédéral (Gouvernement du Québec, 2007). Il importe donc de souligner que la majorité des Agences de mieux-être en enfance-famille autochtones ne jouissent toujours pas de leur entière autonomie dans la gestion de leurs services et que le sous-financement, ainsi que de multiples contraintes législatives, continuent d'être sources de préoccupations dans la dispensation des services aux parents et familles autochtones. Dans cette perspective, bien qu'un pas important semble avoir été franchi en matière d'ajustement des services pour un plus grand respect des réalités et besoins des familles, il ne s'agit pas là d'une panacée, en ce que la LPJ provinciale appliquée continue de s'appuyer essentiellement sur les repères occidentaux de la famille, de la parentalité et de l'intervention.

En définitive, cette première section de chapitre nous a permis de faire la lumière sur trois constats saillants. D'abord, il fut recensé et porté à l'attention que le passé colonial a eu des retombées inestimables sur le façonnement des familles et la manière dont les parents ont par la suite joué leurs rôles auprès de leurs enfants. Les difficultés vécues, jumelées à de multiples facteurs systémiques, comme la structure inéquitable de services et les conditions

---

<sup>39</sup> Comme ailleurs au pays, l'organisation et le financement des services sociaux autochtones au Québec sont complexes à circonscrire. Il existe différentes structures et modalités qu'il est impossible de résumer dans cette courte section. Pour plus de détails, voir Guay et Ellington (2018) et Sinha et Kozłowski (2013).

socioéconomiques des communautés, ont indéniablement contribué au phénomène, établi empiriquement depuis la décennie 1980, de surreprésentation des enfants autochtones en PJ. Au final, le portrait de l'évolution des services en enfance-famille aura en l'occurrence permis de rendre compte de l'organisation et de la prestation des services aux communautés et de mettre en relief l'importance d'adapter les services afin qu'ils correspondent aux conceptions autochtones de la parentalité et de la famille.

Cela dit, malgré l'apparence reluisante de ces avancées en matière de services plus compatibles aux réalités des familles, notamment plus marquées dans l'ouest du pays qu'au Québec, les rares études sur ce sujet montrent que généralement, lorsque les parents entrent en contact avec les services de PJ, des tensions subsistent toujours en lien avec le rôle de la profession du travail social dans l'histoire et le manque de sécurisation culturelle au sein des institutions (Bennett, 2009 ; Kellington, 2002 ; MacDonald, 2002). Non seulement des tensions persistent, mais une part des travaux qui traitent du sujet soutiennent également que les mères sont plus souvent pointées du doigt par la PJ, particulièrement en ce qui concerne les motifs de négligence des enfants (Flynn et Brassard, 2012 ; Soumagnas, 2015 ; Veenstra et Keenan, 2017).

Dans cet ordre d'idées, et pour éclairer davantage le sujet, la prochaine section propose de recenser les travaux qui s'intéressent aux conceptions autochtones de la parentalité afin de mieux circonscrire les valeurs, les rôles, les responsabilités et les repères culturels qui orientent leurs fondements. Puisqu'elles sont au cœur des soins prodigués aux enfants, et que selon les études sur le sujet, elles semblent plus souvent tenues responsables de négligence à leur égard lors de signalements en PJ (Bennett, 2009 ; Choate et McKenzie, 2015 ; Brant Castellano, 2002 ; Irvine, 2009 ; Lavell-Harvard, 2006 ; Lindstrom, Choate, Bastien *et al.*, 2016 ; McShane et Hastings, 2004 ; Van de Sande et Menzies, 2003), une attention particulièrement sera portée dans ce qui suit à éclairer la place des femmes en société autochtone, ainsi que les repères culturels singuliers qui animent les modalités parentales des mères de diverses Nations.

## **1.2 Regard sur la parentalité et sa construction socioculturelle**

À la lumière des écrits répertoriés, l'essence de la parentalité au sein de diverses Nations autochtones est balisée par des repères socioculturels dont il importe de tenir compte. Afin d'en faire la démonstration, le contenu de cette section se décline selon trois angles distincts. D'abord, nous recensons les travaux qui survolent l'époque précoloniale jusqu'aux réalités contemporaines, dans lesquels des auteures ont centré leurs propos sur la place que les femmes, les mères et la Terre-Mère ont occupée dans l'histoire de ces sociétés. Une fois situé, le centre d'attention revient ensuite vers les fondements parentaux et l'éducation des enfants. Nous examinons notamment dans ce cadre le partage des rôles et des responsabilités entre les parents et les membres de la famille élargie. Ultimement, nous concluons la section sur une exposition des valeurs identitaires, des pratiques éducatives et des transmissions privilégiées par les familles, les parents et les mères autochtones, pour en circonscrire les singularités et les nuances.

### **1.2.1 Les femmes, les mères, et la Terre-Mère dans les sociétés autochtones**

Le haut statut des femmes amérindiennes n'est pas, comme l'ont affirmé certains auteurs : « le résultat de leur contrôle de l'organisation économique de la tribu » (Brown, 1970 : 64, traduction libre). La pensée matriarcale de ces sociétés vient de la conscience typiquement aigüe chez les Amérindiens, du génie propre à la femme, qui est d'inculquer à l'homme, qu'elle éduque, les vertus sociales et humaines qu'il a besoin de connaître pour l'aider à maintenir les relations qui sont l'essence de l'existence et de la vie. Les femmes ne contrôlent rien par une quelconque force, comme le voudrait l'auteure précitée ; elles ne font qu'agir par l'intuition naturelle que la création communique à ceux qui sont à l'écoute des Lois.

(Georges E. Sioui, 1987 : 30)

Dans cette section, nous survolons deux pans principaux des écrits qui traitent du rôle et de place des femmes dans les sociétés autochtones. D'une part, l'examen porte une attention particulière aux études qui examinent la place des mères, leurs liens au territoire (Basile, 2017 ;

Basile, Asselin et Martin, 2017), et les valeurs holistiques<sup>40</sup> et circulaires<sup>41</sup> préconisées à l'époque précoloniale (Lavell Harvard et Corbiere Lavell, 2006 ; Sioui, 1987). D'autre part, la recension des écrits explore les discours qui rendent compte de l'influence des institutions dominantes et du patriarcat sur le façonnement de leur parentalité, de leurs rôles, et de leurs valeurs identitaires, qui loin d'être décimées, continuent à animer leur quotidien aujourd'hui. L'objectif central de cette sous-section est de faire émerger l'état des connaissances sur les femmes et les mères autochtones en relation à la Terre-Mère, afin de faire la lumière sur leur place dans ces sociétés et sur les perspectives qui circonscrivent leur parentalité.

Parmi les divers auteurs recensés, on retrouve des universitaires et des militantes pour les droits des femmes autochtones. Certaines d'entre elles relatent leur propre histoire de mère, alors que d'autres rendent compte des résultats de leurs travaux de recherches empiriques auprès de mères autochtones. Parmi ces divers travaux, les propos des femmes et des mères sont souvent véhiculés par le biais de voix critiques, féministes et émancipatrices. Précisons qu'une majorité des travaux répertoriés, sans toutefois s'y limiter, proviennent d'articles théoriques et de résultats de recherches issus de l'ouvrage de Lavell-Harvard et Corbiere Lavell (2006) ; mère et fille, membres de la Nation Ojibway en Ontario, et universitaires. Ce livre rend hommage aux mères autochtones de tous les continents, qui ont uni leurs voix afin que leurs paroles fassent écho, au-delà des appréhensions, de la souffrance et de l'adversité. Précisons également que cette section traite des travaux de Sioui (1987 ; 2018 ; 2019). Inspirée par son autohistoire amérindienne (1987 ; 2018), nous ne pouvions passer outre ses conclusions entourant le thème du matricentrisme et la place des femmes dans les sociétés autochtones à travers l'histoire. D'autres auteurs qui traitent du sujet sont également mobilisés.

D'une part, au regard de l'époque précoloniale, Lavell-Harvard *et al.* (2006) soulignent l'importance de l'équité des genres dans l'exercice des rôles au sein de diverses Nations. En ce

---

<sup>40</sup> Selon Boutin (2018 : 194), l'approche holistique « se préoccupe de prendre en considération la totalité d'une situation. Elle s'inspire notamment de la *Gestalt* ou psychologie de la forme ».

<sup>41</sup> Pour appréhender et comprendre la réalité des répondantes à partir de leurs perspectives holistiques et de leur vision du monde circulaire, cette étude s'appuie en outre sur les propos de Brant Castellano (2002), qui affirme que dans la conception autochtone du monde et de la réalité, « tout est relié à tout, les choses ne peuvent être comprises en dehors de leur contexte et de leurs interactions, et la condition humaine comporte quatre aspects ; soit physique, émotionnel, mental et spirituel » (: 11-12).

sens, les auteures rappellent qu'avant le contact avec les Européens, les systèmes de parenté autochtones de certaines Nations étaient fondés sur les clans maternels et la communauté reposait principalement sur l'engagement des femmes de cette lignée d'affiliation pour assurer l'éducation harmonieuse des enfants. À l'époque, une majorité de sociétés autochtones (surtout les sociétés nomades), étaient définies par leurs fondements matriarcaux et les femmes occupaient un rôle très valorisé dans leur société (Basile, 2017 ; Delâge, 1991 ; Sioui, 1987 ; 2018). La citation suivante, issue d'un article paru dans *Espaces autochtones* (Picard, 2019) portant sur le rôle des femmes dans ces sociétés, illustre clairement ce postulat :

avant le colonialisme, les femmes, qu'elles soient Innues, Wendates, Anishinabe[g] ou autres, avaient leur mot à dire dans les décisions de leur famille, de leur clan, de leur communauté, voire de leur nation. Si les mères de clan, des femmes avisées, fortes et sages, tenaient des rôles primordiaux pour l'harmonie du clan chez les peuples iroquoiens comme les Kanien'kehà : ka et les Wendats, les femmes algonquiennes ou inuit n'étaient pas en reste. Véritables piliers de familles, ce sont elles qui restaient au camp quand les hommes partaient chasser ou pêcher, parfois pendant plusieurs semaines, sans parler de leur rôle de vecteur culturel auprès des enfants.

Par ailleurs, l'état des connaissances issues des perspectives occidentales sur la question de la place des femmes innues dans les sociétés précoloniales couramment dites nomades, semble généralement se rallier autour d'une complémentarité des rôles de la mère, qui demeure au campement, qui s'affaire principalement à l'éducation des enfants, et du père, qui se déplace sur le territoire pour la chasse et la pêche (Delâge, 1991 ; Delisle L'Heureux, 2018).

De surcroît, les travaux de Sioui (1987 ; 2019) proposent une perspective nuancée de la conception du rôle et de la place des femmes autochtones, qu'elles soient issues des sociétés dites sédentaires, semi-sédentaires ou nomades. En effet, sa posture théorique semble s'inscrire à contre-courant, ou du moins, légèrement en décalage des perspectives majoritaires sur le sujet<sup>42</sup>. D'origine huronne-wendat, spécialiste de l'histoire, de la philosophie et de la spiritualité amérindienne à l'Université d'Ottawa, Sioui (1987) a rédigé sa thèse en réaction à la manière dont les Européens lui ont enseigné l'histoire, les cosmologies, les conceptions de la

---

<sup>42</sup> Selon Delâge (1991), les sociétés autochtones du Canada n'étaient pas matriarcales. Il parle de matricentrisme en parlant des sociétés iroquoiennes, pour décrire le fait qu'elles avaient un rôle important en politique et dans les initiatives guerrières. Ça ne semblait pas être le cas dans les sociétés innues qui vivaient notamment en petits clans familiaux sur le territoire.

famille et l'organisation des sociétés autochtones. Il s'est essentiellement inspiré de son « autohistoire amérindienne » dans un élan de réécriture des grands courants sociohistoriques. Il y aborde le système de valeurs autochtones, qu'il définit comme le « Cercle sacré de la vie » (Sioui, 1987 ; 2018). Il y place la femme autochtone, la pensée circulaire et le matricentrisme au cœur de ses perspectives amérindiennes. Selon Sioui, bien que la patrilinearité et la patrilocalité aient caractérisé les sociétés nomades-chasseurs (en l'occurrence les clans innus) dans l'histoire des premiers peuples d'Amérique, ses écrits mettent davantage en exergue l'idéologie selon laquelle tous les peuples et Nations (autochtones au Canada) à pensées circulaires<sup>43</sup> ont été, en règle générale, et demeurent de nos jours matricentriques. Pour Sioui, chez les Amérindiens, la femme :

est l'être de raison, qui éduque l'homme, oriente son avenir et prévoit les besoins futurs de sa société. L'homme reconnaît dans la femme les pouvoirs primordiaux de la vie et une capacité de comprendre ses Lois. Aussi laisse-t-il à la femme un rôle supérieur en quelque sorte au sien, dans l'organisation et la direction de sa société. Ceci est surtout évident dans les sociétés amérindiennes « matriarcales », mais, disons-nous, reste tout aussi vrai des sociétés couramment dites patriarcales, telles la plupart des sociétés nomades (Sioui, 1987 : 25-26).

Pour résumer ses propos (1987 : 40) sur la question, référons par ailleurs à son essai qui entretient l'idée que le « pouvoir » masculin dans les sociétés autochtones n'est « qu'apparent » (Sioui, 1987 : 26) et que « les sociétés amérindiennes [...] ne sont que très exceptionnellement patriarcales » ( : 27). Selon cette logique de pensée, et malgré l'érosion des principes de descendance matrilineaire, « la grande majorité des peuples nomades de l'Amérique, [dont font partie les innus], [seraient donc, pour reprendre les propos de l'auteur], matricentristes dans leur conception idéologique et spirituelle du monde » ( : 26).

Dans cette lignée, Lavell-Harvard et Corbiere Lavell (2006) établissent plus précisément que certaines Nations, dont les Anishinabeg<sup>44</sup>, se sont longtemps définies par la tradition

---

<sup>43</sup> Cette pensée circulaire, Sioui (1987) la relie étroitement au Cercle sacré de la vie. Selon l'auteur, pour « l'Amérindien traditionnel, la vie trouve son sens dans la reconnaissance implicite et admirative de l'existence, du rôle et du pouvoir de toutes les formes de vie autour du Cercle. Par nature, l'Amérindien s'applique à respecter le caractère sacré des relations qui existent entre toutes les créatures » (Sioui, 1987 : 18).

<sup>44</sup> Dans cette thèse, nous privilégions la forme singulière « Anishinabé » et plurielle « Anishinabeg », empruntées au peuple Anishinabé-Algonquin vivant tout près de la rivière Kichi Sibi à Ottawa en Ontario.

matrilinéaire : « *Prior to colonization, Indian societies for the most part were not male dominated. Women served as spiritual, political, and military leaders, and many societies were matrilineal* » ( : 4). Dans les sociétés innues, bien qu'il semble juste de convenir que les femmes et les hommes avaient des rôles complémentaires (Delâge, 1991 ; Delisle L'Heureux, 2018), Mollen Dupuis<sup>45</sup> (2017) soutient pour sa part que sa communauté est issue de sociétés dans lesquelles les femmes jouent un rôle phare. À son avis, ce rôle revêt une importance plus particulière dans le lien au territoire. En ce sens, l'activiste affirme que chez les Innus, les femmes occupent un rôle partage et d'échange des responsabilités à l'égard de la famille. Elles représentent également depuis toujours les protectrices de l'eau, ressource indispensable à la survie et à la reproduction humaine, et prônent la vie en symbiose et en harmonie avec la Terre-Mère. Certains auteurs comme Vincent (2009) soutiennent que l'eau, le territoire et les Innus, forment un tout indissociable, alors que d'autres, comme Van Woudenberg (2004) affirment que les femmes autochtones ont des responsabilités singulières à l'égard de leur famille et du territoire. De même, Sioui (1987 : 38) précise que « [...] tous les Amérindiens font référence à la Terre comme à leur Mère, composée, comme eux, d'un corps, d'une pensée et d'un esprit. L'esprit régissant la Terre et produisant matériellement la vie, est [selon lui] féminin ». Ces deux auteurs s'entendent pour affirmer que ces idéologies sociétales ont subi les contrecoups importants de la colonisation et du patriarcat<sup>46</sup>. Ainsi, les rôles de chacun ont été altérés, sans toutefois être totalement annihilés.

Selon, Smith (2005), dans les sociétés autochtones de l'époque précoloniale, les femmes détenaient un statut de leader politique et spirituel et un pouvoir de militantisme important. Mzinegiizhigo-kwe Bédard (2006) ajoute pour sa part qu'elles invitaient au respect (*Ishpitenitamun*) et à la révérence, à cause de la responsabilité de procréer qui leur était conférée par le Créateur. D'autres écrits sur le sujet relatent qu'à l'époque, « les femmes [étaient honorées] pour les dons sacrés qu'elles [avaient] reçus du Créateur quant à la transmission de la vie » (Cercle national autochtone contre la violence familiale, 2017 : 17).

---

<sup>45</sup> Mélissa Mollen Dupuis est une artiste et activiste d'origine innue, d'Ekuanitshit (Mingan). Elle est également la cofondatrice du mouvement *Idle No More* au Québec.

<sup>46</sup> Pour plus de détails sur la définition du patriarcat, il est possible de consulter le livre de Sioui (2019).

Brassard, Spielvogel, Ellington *et al.* (2019 : 332) parlent de « racines spirituelles qui célèbrent la femme en tant qu'être sacré ».

En concordance à cette logique de procréation et de respect, certains auteurs soutiennent qu'à l'époque, les femmes étaient reconnues pour leur rôle central et leur statut symbolique, plus particulièrement au sein de la société, des familles et des cérémonies spirituelles (Cercle national autochtone contre la violence familiale, 2017 ; Gosselin, 2006 ; Muir et Bohr, 2014 ; Van de Sande et Menzies, 2003). De leur côté, Ing (2006), Simpson (2006) et Whitty-Rogers, Etowa et Evans (2006) abordent l'expérience de la grossesse, les cérémonies et les croyances liées à l'accouchement, ainsi que le respect accordé aux mères autochtones du fait qu'elles portent la vie. Pour Basile (2017 : 16), mère atikamekw, académique et chercheure, « les accouchements/naissances sont des marqueurs temporels importants » pour les femmes atikamekw en ce qu'ils créent un lien d'attachement significatif au territoire. Selon cette auteure qui s'est intéressée aux rôles des femmes, à la gouvernance et au territoire, devenir mère marquait le rapport à un statut fort estimé.

En somme, il fut démontré que généralement, les travaux qui portent sur la place des femmes autochtones en société à l'époque précoloniale tendent, toute proportion gardée, à les définir comme des êtres sacrés et extrêmement valorisés. De la recension présentée, il se dégage que les femmes autochtones sont principalement dépeintes en harmonie avec leurs valeurs, leur spiritualité et leur environnement.

D'autre part, suivant le contact avec les Européens, la place qu'occupaient les femmes et les mères au sein des familles autochtones a subi de multiples transformations. Selon Sioui (1987), le patriarcat a effrité sur son passage certaines traditions et idéologies spirituelles. L'auteur insiste sur le fait que l'influence des valeurs judéo-chrétiennes et patriarcales a teinté de manière considérable les conceptions sociétales, les pratiques, les valeurs et les modes de vie. D'autres auteurs de l'ouvrage collectif de Lavell-Harvard *et al.* (2006) soutiennent cette prémisse et insistent sur l'idée que le rôle des femmes et l'expérience des mères ont été considérablement façonnés au contact des valeurs et institutions occidentales.



Certains affirment d'ailleurs sur ce point que la prégnance des valeurs occidentales fait peu de place à la pratique des croyances spirituelles autochtones (Lavell-Harvard *et al.*, 2006). Parmi les recueils de l'ouvrage, Ing (2006) et Emmett (2006) soulignent une logique de deuil qui a été vécu par les femmes de diverses Nations autochtones suite au colonialisme. L'ouvrage fait également état des propos de mères et auteures qui, à la rencontre des idéologies occidentales, témoignent de dissolutions et de remises en question de leur place dans la société (Cull, 2006 ; Ing, 2006). Lavell-Harvard *et al.* (2006) traitent pour leur part des impacts défavorables de l'interdiction faite aux femmes de pratiquer leurs rituels et cérémonies d'accouchement. D'autres auteures font part de l'incursion constante de l'État dans leur vie (Cull, 2006 ; Ing, 2006), de la perte de leur autonomie dans leurs choix familiaux et du regard préjudiciable des institutions occidentales sur leurs valeurs de maternage (Greenwood et de Leeuw, 2006 ; Gosselin, 2006). Dans un objectif de dénonciation, plusieurs des travaux de l'ouvrage de Lavell-Harvard *et al.* (2006) s'inscrivent dans un paradigme anti-oppressif.

L'étude de Whitty-Rogers, Etowa et Evans (2006) représente l'une des rares études empiriques du recueil dans laquelle les auteures ont interrogé des mères. Les trois auteures explorent l'accouchement de femmes mi'kmaq en Nouvelle-Écosse, qui donnent naissance en contexte non autochtone. L'étude conclut, en discordance aux repères précoloniaux de l'accouchement et de la valorisation du pouvoir de procréation des femmes, que de nombreux problèmes reliés notamment aux genres, au sexisme, au racisme et à la classe sociale, affectent la vie de ces mères en devenir. Les auteures émettent des recommandations quant à l'importance du respect des conceptions autochtones de la femme et des mères mi'kmaq dans la prestation de soins et de services.

Dans ce mouvement colonial, il semble par ailleurs qu'une conception plus normative de la bonne mère contemporaine ait pris forme. Dans ce registre, Lavell-Harvard *et al.* (2006) traitent des représentations de la bonne mère qui semblent essentiellement s'inspirer de fondements occidentaux : être mariée, sans problèmes sociaux et appartenir à une famille nucléaire d'un ou deux enfants. À ceci, Gosselin (2006) ajoute que cette « nouvelle » mère idéale sera souvent présentée comme faisant les compromis individuels nécessaires à l'exercice de ses rôles et

responsabilités. Les travaux de Kline (1992 ; 1993) ont largement critiqué ces perspectives. L’auteure compte parmi les précurseurs d’une remise en doute de la conformité et des représentations universelles de la bonne mère. De fait, Kline (1993) questionne l’idéologie du « *motherly self-sacrifice* », les logiques familiales normatives et les conceptions majoritaires qui semblent baliser l’effigie de cette « bonne mère ». Elle ajoute que ce cadre référentiel, défini et fondé exclusivement à partir de repères culturels occidentaux, ne reflète aucunement les fondements identitaires et la réalité socioéconomique de nombreuses mères autochtones. En l’occurrence, des études font état de leurs conditions de vie plus difficiles (Sinha *et al.*, 2011), du fait que plusieurs ont des enfants en bas âge (Eni and Phillips-Beck, 2013; Greenwood et De Leeuw, 2006; Quinless, 2013) et qu’elles sont plus nombreuses à connaître la monoparentalité que les mères allochtones (Cull, 2006).

Cette section a permis d’éclairer la place occupée par les femmes, les mères et la Terre-Mère, dans les diverses sociétés autochtones, de l’époque précoloniale jusqu’à l’époque contemporaine. De plus, nous avons examiné les retombées du contact avec les Eurocanadiens et les transformations des sociétés ayant amené une vision préjudiciable aux mères autochtones par la manière de concevoir ce qu’est une « bonne mère » selon les idéologies majoritaires. Enfin, retenons de cette section et au regard des travaux recensés par certains auteurs, que malgré les bouleversements de l’histoire, les valeurs familiales et les repères culturels (Flynn et Brassard, 2012) ne sont pas totalement érodés (Greenwood et Leeuw, 2006, Guay, 2015b ; Irvine, 2009 ; Martin, 2009).

Le fait que les femmes et les mères continuent de représenter un pilier central de transmission des valeurs identitaires et éducatives chez les diverses Nations autochtones (Mzinegiishigo-kwe Bédard, 2006) illustre bien ce propos.

Concernant plus spécifiquement les fondements parentaux, examinons maintenant la manière dont la parentalité se définit en interrelation aux rôles et aux responsabilités partagés avec la famille élargie.

### **1.2.2 Fondements parentaux : famille élargie et responsabilités partagées.**

D'entrée de jeu, situons brièvement, au regard des transformations des deux dernières décennies, la manière dont la parentalité, prise au sens large, a été circonscrite dans les écrits. Représentant un objet de recherche d'intérêt dans le domaine des sciences humaines et sociales, l'intérêt pour la parentalité s'explique en partie par la place importante qu'occupent les enfants dans les sociétés contemporaines (Bachmann, Gaberel et Modak, 2016 ; Déchaux, 2014 ; Neyrand, 2016). Cet intérêt s'enracine également dans les préoccupations relatives à l'exercice d'une « bonne parentalité » (Martin, 2003b ; 2014).

Selon Graham et Davoren (2015 : 10), « la capacité des parents à être de bons parents est fortement tributaire de divers facteurs ou déterminants, y compris leurs propres caractéristiques et celles de leurs enfants, leurs ressources économiques, la structure et la taille de leur famille, leur santé physique et mentale, la qualité de leurs relations conjugales et les réseaux sociaux et familiaux ». Notons que selon Neyrand (2016), la parentalité ne peut être définie à partir de croyances, valeurs et repères culturels universels, pas plus qu'elle ne représente le construit d'une trajectoire linéaire ou figée. Elle serait donc construite et ancrée dans un contexte socioculturel particulier. La parentalité peut connaître des bifurcations liées à des épisodes de vie marquants à l'âge adulte, ou à des incidents biographiques susceptibles d'affecter l'exercice des rôles et responsabilités parentales, de manière transitoire ou permanente (Martin, 2014). La parentalité se définit donc généralement comme un processus dynamique en constante évolution et redéfinition, et il importe d'éviter de l'expliquer à partir d'un seul schème de référents. Dans certaines cultures, le style parental privilégie l'affection ou la distance, alors que dans d'autres, une plus grande importance est accordée à la répression, à l'acceptation ou à la critique. Certains parents insistent sur l'obéissance, d'autres sont davantage préoccupés par le développement individuel de leur enfant, etc.

Malgré l'intérêt fulgurant de la recherche pour comprendre et définir l'expérience parentale, généralement du point de vue normatif et ancré dans les idéologies occidentales, bien peu d'études se sont intéressées à explorer et circonscrire la parentalité autochtone (Cheah and

Chirkov, 2008; Muir and Bohr, 2014). Lorsque ce fut le cas, Muir et Bohr (2014) soutiennent que : « *Much of the scant past research on Aboriginal families has focused on the 'deficient' non-mainstream parenting which was practiced by Aboriginal parents* » ( : 67) ».

Au Canada, la diversité linguistique, historique, socioéconomique, spirituelle, politique et géographique de chaque Nation est sous-tendue de différences marquantes qui empêchent la construction d'un consensus sur les rôles, les valeurs et les responsabilités associés à la parentalité<sup>47</sup> et à la famille. D'ailleurs, Lavell-Harvard et Corbiere Lavell (2006) affirment qu'« il n'existe aucune expérience universelle ou essentielle de l'autochtonie, encore moins en ce qui a trait à la maternité autochtone » (traduction libre : 2). Considérant ces nuances, certains travaux ont tout de même tenté de mieux comprendre la parentalité des familles autochtones pour en dégager certaines caractéristiques partagées, en évitant de tomber dans le piège des standardisations et des généralités.

Cross, Earle, Echo-Hawk *et al.*, (2000) nous informent que certaines valeurs communautaires, familiales et parentales unifient les sociétés qui forment les diverses Nations autochtones du Canada. Chez les familles autochtones, il semble impossible d'aborder le concept de parentalité en le dissociant de celui de la famille élargie (Fontaine, Forbes, McNab *et al.*, 2014 ; Guay, Grammond et Delisle L'Heureux, 2018 ; Ing, 2006 ; Lavell-Harvard *et al.*, 2006 ; Simpson, 2006 ; Tam, Findlay et Kohen, 2017a ; 2017b ; Whitty-Rogers et al, 2006 ; Sinha, Trocmé, Fallon *et al.*, 2011). L'appui du réseau élargi et l'interdépendance des membres de la famille élargie dans l'éducation des enfants apparaissent donc centraux (Brant Castellano, 2002 ; Croteau, 2017 ; Guay, 2015a, Graham et Davoren, 2015).

Des auteurs soutiennent que la famille autochtone se définit par un système de parenté et de filiation complexe et difficile à appréhender (Guay, 2015a ; Grammond et Guay, 2017 ; Tam,

---

<sup>47</sup> Il existe un danger de réduire l'expérience parentale de diverses Nations autochtones et non autochtones à des catégorisations, des généralisations ou des standardisations culturelles. Nous sommes consciente de ces possibles glissements. En ce sens, nous référons à l'histoire, aux similitudes et aux caractéristiques qui unissent différentes Nations afin d'examiner les fondements de la parentalité, et prenons garde de nuancer nos propos afin d'éviter les typologies stéréotypées.

Findlay, et Kohen, 2017b), particulièrement à partir de représentations non autochtones<sup>48</sup> du monde. Nous ne prétendons donc pas dans cette section fournir une définition exhaustive de la famille autochtone en raison de ses ramifications originales et plurielles. Voici d’abord ce que relève l’étude de Tam, Findlay et Kohen relativement à la définition des familles autochtones (2017a : 243) :

*Indigenous family may be framed through a personal or institutional perspective. At the personal level, the perception of an Indigenous family [is] influenced by culture, specifically social ties, language, childrearing practices, and residential location. At the institutional level, the perception of an Indigenous family [is] defined through demographic or legal terms, and influenced by temporal change, though generally through a non-Indigenous lens. These findings suggest that current (standard) western definitions of the family may not accurately represent Indigenous families; cultural influences need to be taken into consideration.*

Par ailleurs, la Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA, 1996) s’appuie plutôt sur la définition suivante de la famille autochtone :

Pour les autochtones, la famille est l’unité biologique constituée par les parents et les enfants vivant dans un même foyer. Mais elle a aussi un sens beaucoup plus large et devient alors un réseau étendu de grands-parents, de tantes, d’oncles et de cousins. Dans beaucoup de collectivités des Premières Nations, on considère que les membres du même clan forment une famille, même si les liens de parenté sont difficiles à retracer et remontent parfois à un ancêtre commun appartenant à une époque mythique (CRPA, 1996 : 12).

Dans cette foulée, la notion de parentalité collective et le rôle central de la famille élargie pour assurer le mieux-être des enfants est souvent évoqué dans les études qui traitent du sujet (Byers, Kulitja, Lowell, *et al.*, 2012 ; Cheah, et Chirkov, 2008 ; Guay, Grammond, et Delisle-L’Heureux, 2018 ; Lavell-Harvard et Corbiere Lavell, 2006 ; Muir, et Bohr, 2014 ; Richard, 2007). Selon Lavell-Harvard *et al.* (2006), prendre soin des enfants n’a jamais représenté la responsabilité exclusive des mères dans les sociétés autochtones. Le passage suivant le met en lumière : « [...] *mothering is not an activity reserved for the biological mothers, it is practiced by the grandmothers, aunties, older siblings, cousins, etc.* » (Lavell-Harvard et Corbiere Lavell,

---

<sup>48</sup> Des chercheurs non autochtones du domaine anthropologique, notamment chez les Inuit (Dorais, 2002 ; Saladin D’Anglure, 1998), ont mieux tenté d’en saisir le sens et les diverses nuances.

2006 : 8). Ancrés dans le territoire<sup>49</sup> (Dugré, 2019), matrice centrale de la culture (Martin et Girard, 2009), les transmissions, l'éducation et les soins aux enfants sont généralement prodigués non seulement par la mère, mais également par l'ensemble des membres familiaux. On pense plus particulièrement à la grand-mère, à la sœur et à la cousine (Basile, 2017 ; Guay, Grammond et Delisle L'Heureux, 2018). L'interdépendance entre ces actrices et le partage des rôles et responsabilités éducatives auprès des enfants se dégage comme des traits marquants de la culture.

Selon Guay (2015), un des aspects importants de la famille élargie autochtone est le fait que les systèmes de parenté sont fondés non seulement sur l'interdépendance entre les membres, mais aussi sur les valeurs phares de respect et d'entraide qui dictent des devoirs et des responsabilités à l'égard des enfants. À ceci, Richard (2007 : 192) ajoute que « le meilleur intérêt de l'enfant est inexorable du meilleur intérêt de la collectivité, et vice et versa ». Selon cette logique, Flynn et Brassard (2012 : 115) précisent que « l'enfant autochtone et son entourage [seraient donc] représentés comme un tout cohérent ».

Richmond-Savaria (2011), de la Nation anishinabé, livre pour sa part son expérience de mère à travers un essai visuel, où elle propose une méthode d'enquête fondée sur l'art, notamment, la photographie, le *storytelling*, et l'autoethnographie autochtone (*Indigenous autoethnography*). L'objectif de son essai visuel est d'« encourager d'autres mères des Premières Nations à explorer leurs relations avec leurs enfants ainsi que la complexité qui règne au sein des familles » ( : 86, traduction libre). L'essai suggère que chez les Anishinabeg, le rôle des mères s'étend bien au-delà des enfants biologiques. Sa conclusion est que les mères anishinabeg détiennent la responsabilité de participer à la construction de la Nation en maternant chacun des enfants (Richmond-Savaria, 2011).

---

<sup>49</sup> Le territoire ancestral auquel les Innus réfèrent sous le nom de *Nitassinan* (Vincent, 2009) représente l'axe autour duquel pivote l'identité culturelle et se construisent les savoirs, le mode de vie, l'ancrage spirituel, la santé et l'éducation (Basile, Asselin et Martin, 2017 ; Guay, 2017 ; Martin, 2003a ; 2009 ; Poirier, 2009 ; St-Arnaud, Bélanger *et al.*, 2005 ; Vincent, 2009 ; Wilson, 2003). Martin et Girard (2009) parlent de la « matrice » de culture qui renvoie au lien inextricable entre le territoire et les Premières Nations du Québec.

Les perspectives de nombreux chercheurs se rejoignent pour définir la famille élargie et la communauté comme lieu de transmission des valeurs culturelles aux enfants (Brant Castellano, 2002 ; Little Bear, 2000 ; Tam, Findlay, et Kohen, 2017a). Pour Hart (2002), la notion de famille élargie et d'interdépendance du groupe va bien au-delà du monde physique, émotionnel, mental et spirituel, et rejoint toutes les autres formes de vie, y compris la Terre (*Mother Earth*), l'eau et la nature, ce qui renvoie aux prémisses introduites précédemment. Les propos de Sioui (Coupal, nd : 1) vont au-delà de ces définitions pour y inclure la perspective de l'holisme, qu'il définit comme « le mode de pensée matricentrisme et circulaire typique des premiers peuples d'Amériques ». À son avis, la perspective de l'holisme vise :

[...] simplement [à] reconnaître que le monde, la vie, est un cercle de relations, que nous sommes tous parents, tous interreliés, non seulement les humains, mais aussi tout ce qui existe dans l'univers. Au centre de cette cosmologie se trouve la Terre elle-même, conçue comme une mère nourricière, indivisible et qui n'appartient à personne.

Dans cette définition inclusive d'interdépendance des relations et des membres de la famille en soutien constant à la parentalité, Thomas et Learoyd (1990) cités dans Irvine (2009 : 15) précisent que :

la structure familiale autochtone commence avec les Aînés de la famille et s'étend non seulement verticalement pour englober leurs enfants et petits-enfants, mais aussi latéralement, de manière à englober tous les frères et sœurs adultes, les cousins, leur conjoint et leurs enfants. Même les amis proches sont des membres d'honneur de la famille et prennent part de façon routinière aux activités familiales. L'entraide et les relations d'échange entre les membres des familles autochtones tissent des liens solides entre eux et forment une unité intime, solidaire, qui profite à toutes les générations et à tous ses membres.

Certains comme Johnston (1983) vont jusqu'à affirmer que s'impliquer dans la vie des familles autochtones relève non seulement d'un droit, mais surtout d'un devoir collectif. Il est donc sous-entendu que les droits de la communauté surpassent ceux de l'individu (Johnston, 1983). Brant Castellano (2002) suggère pour sa part que « la famille bienveillante, efficace, élargie à la communauté, demeure un idéal profondément ancré dans l'imaginaire des peuples autochtones » ( : 14). Ainsi, il est commun chez les familles autochtones que les grands-parents, les oncles et les cousines cohabitent sous un même toit. Les membres de la famille élargie, qui

représentent un pôle central de ces Nations (Brant Castellano, 2002 ; Gosselin, 2006 ; Guay, 2015a ; Guay, Grammond et Delisle-L'Heureux, 2018 ; Mandell, Clouston Carlson, Fine, *et al.*, 2003 ; McShane et Hastings, 2004 ; Sinha *et al.* 2011 ; Van de Sande, 1993), sont amenés à offrir un soutien de proximité aux parents et à partager les rôles et les responsabilités dans l'éducation des enfants.

Des auteurs ajoutent que les mères autochtones sont nombreuses à partager leurs rôles et responsabilités avec les femmes de la lignée matrilineaire (Quinless, 2013 ; Mzinegiizhigo-kwe Bédard, 2006) et celles de la famille élargie (Gerlach, 2008 ; Guay, Grammond et Delisle L'Heureux, 2018). En effet, plusieurs chercheurs soutiennent que les grand-mères sont généralement très présentes dans l'éducation des enfants autochtones (Decaluwe, Poirier, et Muckle, 2016 ; Grammond et Guay, 2016 ; Guay, 2015a ; Lavell-Harvard et Corbiere Lavell, 2006 ; Sigouin, 2010). À juste titre, un éclairage plus pointu est donné par l'étude de Sigouin (2010) réalisée auprès de huit grand-mères inuit et de deux intervenants sociaux à Inukjuak, au Nunavik. Cette étude permet de rendre compte de « la place centrale et indispensable des grand-mères dans les soins et l'éducation des petits-enfants » ( : 4).

De manière convergente, l'étude de Grammond et Guay (2016) sur la garde coutumière chez les Innus fait état de l'importance du rôle des grand-mères dans les responsabilités éducatives et les transmissions culturelles qu'elles exercent auprès des enfants. La garde coutumière qui se pratique au sein des familles semble « un terme [soit disant] mal adapté qui ne correspond pas à la réalité des Innus » (Guay, Grammond et Vollant, 2019 : 1). Ceux-ci réfèrent plutôt à l'appellation *Ne kupaniem* et *ne kupanishkuem* en innu-aimun<sup>50</sup> « pour parler des enfants dont ils prennent soin et qui ne sont pas biologiquement les leurs » (ibid). D'ailleurs, Lee (2015) nous informe à ce sujet qu'à travers l'histoire coloniale et les politiques à l'enfance au pays, le mot

---

<sup>50</sup> Composé d'un alphabet de onze lettres, l'innu-aimun (ou l'innu-aitun pour référer au territoire) appartient à la famille des langues algonquiennes. Elle est reconnue comme une langue agglutinante qui, avec l'ajout de préfixes et de suffixes, peut exprimer une phrase complète en un seul mot. Elle emprunte à diverses formes langagières, dépendamment de la région spécifique où elle est parlée. Des nuances et variations particulières peuvent donc être comprises à l'oral et à l'écrit selon la communauté innue. Dans cette étude, la référence à l'innu-aimun renvoie précisément aux spécificités de la langue innue de la communauté impliquée. L'enseignement de l'innu-aimun s'accroît et témoigne de sa reconnaissance, de son appréciation, ainsi que de la protection et résurgence d'une langue autrefois mieux maîtrisée.



« adoption » connote un « *dirty word* » pour plusieurs. Ce dernier jette les bases d'un projet postcolonial qui revisite le sens que prenait jadis le cercle d'entraide, le partage dans les soins, l'éducation aux enfants et la solidarité communautaire. Dans cette perspective, Lee (2015 : 86) « *consider[s] caring for others and the concept of controlling our associations in developing an adoption-centric theory of Anishinaabeg citizenship* ». Pour conclure le sujet, des auteurs affirment que chez une majorité de Nations autochtones, la conception de la famille constitue un cercle de soutien et d'entraide inestimable pour les parents, particulièrement dans la manière de protéger et de prendre soin des enfants. La conception élargie de la famille permet par le fait même de favoriser le maintien des enfants au sein de la communauté (Guay, Delisle L'heureux et Grammond, 2018 ; Tam, Findlay et Kohen, 2017a).

À la lumière de ces propos, et à l'intersection de l'étude étymologique de la langue innu-aimun, il est intéressant de constater que deux figures de style existent pour définir le mot « mère ». Une première figure se cristallise au centre de *ukaumau* qui signifie « une mère », alors qu'une seconde se campe dans celle de *ukauitutueu* qui évoque « il l'a pour mère » ou « il la considère comme sa mère ». Cette dualité de schèmes référentiels pour désigner la mère en innu-aimun semble enracinée depuis des siècles dans la structure familiale et sociétale qui caractérise la parentalité et ces familles. C'est ainsi que les enfants accordent parfois à la tante, à la cousine ou à la grand-mère, un rôle analogue à celui de la mère biologique (*ukauitutueu*), dans le sens où elles ont prodigué des soins, transmis des valeurs et pris part à leur éducation de manière consistante et significative dans leur développement.

De surcroît, l'étude canadienne de Van de Sande et Menzies (2003) compte parmi les rares études à contenir une analyse comparative entre les manières autochtone et occidentale de concevoir la parentalité. Les auteurs suggèrent que les parents occidentaux tendent souvent à définir l'enfant comme le bien des parents immédiats et la responsabilité éducative exclusive des parents, alors que chez les parents autochtones, on semble adhérer à l'expression populaire selon laquelle une communauté tout entière est nécessaire pour élever un enfant.

Graham et Davoren (2015) ont réalisé une des rares recherches empiriques qui abordent la parentalité au sein des familles autochtones à partir de récits d'Aînés, de jeunes Métis

originaires de la Colombie-Britannique et d'informateurs clés. Au carrefour des défis historiques et contemporains, ils y explorent la notion de bon parent et de parentalité efficace. Parmi les conclusions principales de l'étude, ils soulignent une fois de plus le rôle important de la famille élargie comme fondement de la parentalité autochtone.

Mise à part l'importance de la famille élargie dans la compréhension des fondements parentaux autochtones, certaines valeurs identitaires singulières, pratiques éducatives originales et transmissions ancrées dans la culture définissent également les paramètres de la parentalité autochtone, qui doivent être explorées. C'est ce que nous proposons d'examiner à la prochaine section.

### **1.2.3 Valeurs identitaires, pratiques éducatives et transmissions**

Dans cette section, nous explorons les travaux qui traitent des valeurs identitaires, des pratiques éducatives et des transmissions souvent valorisées dans l'éducation des enfants autochtones. D'emblée, mobilisons l'étude australienne de Byers, Kulitja, Lowell, *et al.*, (2012) et les travaux d'Irvine (2009) qui font consensus sur l'idée selon laquelle en général, dans toutes les sociétés autochtones, les parents ont depuis toujours la ferme conviction que leurs enfants sont un cadeau sacré et précieux du Créateur. D'ailleurs, sur ce point Irvine (2009 : VI) rappelle que, selon la *Prophétie des sept feux*<sup>51</sup>, « [...] nous avons la responsabilité d'assurer la santé et le bien-être [de la jeune génération] ». Richmond-Savaria (2011) estime pour sa part que dans la manière anishinabé de concevoir le monde : « *It is understood that they pick their parents, and that they gift their parents as such* ( : 93). De la sorte, les valeurs, pratiques et transmissions privilégiées dans l'éducation incarnent et traduisent cette conception de l'enfant et son positionnement au cœur des familles (Brant Castellano, 2002).

---

<sup>51</sup> Selon la *Prophétie des sept feux*, encodée dans une ceinture de Wampum sacrée, les enseignements anishinabeg des Aînés établissent que nous sommes à une croisée de chemin de l'histoire. Le temps est venu de faire un choix entre la voie du matérialisme et celle de la spiritualité, afin d'assurer la survie de l'humanité. Le premier conduit à la destruction du Peuple, alors que le second permettra d'allumer un huitième feu. Ce feu ultime ranimera une nouvelle flamme unifiant deux races vivant en harmonie comme une seule Nation.

Parmi les valeurs à prendre en considération dans la vision de l'éducation de l'enfant autochtone, Brant Castellano (1990) expose quatre impératifs culturels. Selon la chercheuse, les valeurs de non-ingérence, de non-compétitivité, de contrôle des émotions et de partage, ont guidé la parentalité des mères et les perspectives éducatives des familles autochtones à travers l'histoire. À ce jour, ces repères culturels teintent toujours les pratiques et les transmissions aux enfants.

À propos de l'éducation des enfants métis, Graham et Davoren (2015) insistent sur le fait que la culture et l'identité jouent un rôle prépondérant auprès de ces familles. McShane et Hastings (2004) renforcent cette idée en soulignant le rôle prégnant de la culture, non seulement dans la manière d'éduquer, mais également de socialiser les enfants. Les Innus d'Uashat mak Mani-Utenam ont, dans le cadre des travaux de recherche menés au sein de leur communauté, adopté une définition de l'intérêt de l'enfant qui traduit cette perspective :

[L'enfant est] au cœur de toutes les décisions qui le concernent. [Il exige] que l'on respecte son rythme et ses choix. L'intérêt de l'enfant innu, [selon cette définition,] englobe l'intérêt de sa famille, de sa communauté et de sa nation. L'intérêt de l'enfant innu, qui est profondément ancré dans le *Nitassinan*, est indissociable de la préservation et de la protection de son identité, de sa culture, de sa langue et du maintien des pratiques culturelles innues (Guay, Grammond et Vollant, 2019 : 1).

De surcroît, certaines valeurs, pratiques et transmissions qui orientent la parentalité des familles autochtones ne correspondent pas toujours à celles des familles occidentales. En ce sens, Cheah et Chirkov (2008) ont mené une étude auprès de 50 mères autochtones et 51 mères eurocanadiennes d'enfants préscolaires vivant en milieu urbain, afin d'examiner les croyances personnelles et culturelles qui motivent l'éducation et la socialisation de leurs enfants. Des similitudes émergent des deux groupes quant aux priorités que les mères accordent au développement social des enfants. Néanmoins, à l'égard des valeurs culturelles et idéologiques préconisées dans chaque culture, l'étude rend compte du fait que les mères des deux groupes interrogés encouragent différents buts, diverses qualités et des comportements divergents chez leurs enfants (Cheah and Chirkov, 2008). Par exemple, il appert que les mères eurocanadiennes encourageraient plus souvent leurs enfants à développer des dimensions liées aux aptitudes sociales (l'importance d'être poli, gentil et attentionné), alors que les mères

autochtones sembleraient accorder plus d'attention à l'éducation, aux apprentissages et aux comportements et attitudes axés sur l'atteinte de réussites socioprofessionnelles. De fait, selon les résultats de l'étude, « [...] *many [...] Aboriginal mothers wanted their children to finish school or pursue higher education "to become somebody, to not be on welfare, and because there is no future without an education"* » ( : 415).

Une autre dimension centrale aux valeurs, pratiques éducatives et transmissions, est le fait que les mères autochtones ont rapporté, de manière plus significative par rapport à leurs homologues, l'importance que leurs enfants maintiennent leur spiritualité et leurs traditions culturelles. Elles ont également souligné la place centrale de la famille et le respect accordé aux Aînés : « *Children need to appreciate their elders' intellectual and spiritual knowledge and learn from their knowledge and strength* » ( : 416).

Dans cette foulée, John Amagoalik, un Aîné inuk, évoque l'importance de maintenir et de transmettre la tradition orale. Il suggère que chez les peuples inuit, une plus grande signification est accordée à ce qui est dit qu'à ce qui est écrit (Office national du film Canada [ONFC], 2006). Selon Amagoalik, l'authenticité et la véracité se transmettent par le biais de la parole et non par celui des écrits. En ce sens, l'Aîné inuk précise que ce qui est rédigé sur papier est susceptible de faire l'objet de différentes interprétations ; dont certaines sont obsolètes. Alors qu'à l'oral, il estime que les paroles proviennent directement du cœur et se veulent loyales et sincères. Généralement dans les valeurs, pratiques et transmissions véhiculées, ces traditions et principes oraux orientent la manière d'exercer sa parentalité chez diverses Nations.

Outre la transmission de la tradition orale, d'autres auteurs (Byers *et al.*, 2012 ; Guay, 2015a) soutiennent que la valorisation de l'autonomie, le respect du rythme des enfants dans leur développement et l'éthique de non-interférence (Brant, 2008), sont également des fondements de la parentalité de plusieurs sociétés autochtones. Pour Brant (1990), cette éthique est centrale dans la culture autochtone et encourage les relations interpersonnelles positives en évacuant toute approche de nature coercitive, qu'elle soit verbale, physique ou psychologique. Cette logique de non-interférence promeut les apprentissages des enfants par une logique d'essai-erreur, même s'ils s'exposent à certains risques. Selon Brant (1990), cela signifie par

exemple les laisser manger à l'heure à laquelle ils ont faim et dormir au moment où ils ressentent la fatigue.

D'autres auteurs comme Irvine (2009) parlent plutôt de non-ingérence :

Dans le contexte de la parentalité autochtone, la valeur éthique de la non-ingérence est liée à l'interdépendance au regard de l'éducation des enfants dans un réseau qui s'étend à la fois verticalement et horizontalement pour englober les Aînés, les enfants et les petits-enfants, ainsi que les frères et sœurs, les cousines et les amis de la famille. Par exemple, la valeur éthique de la non-ingérence, dans ce contexte, suppose que, au lieu de demander à un enfant récalcitrant d'aller se coucher, d'aller à l'école, de faire ses corvées ou de venir chez le dentiste, on lui laisserait prendre ses décisions à sa guise ( : 30 et 31).

L'éthique de non-ingérence vise donc à accroître l'indépendance des enfants en les « amenant à être plus responsables des conséquences de leurs actes » (Croteau, 2017 : 56). En ce sens, elle encourage l'autorégulation du contrôle des émotions et des comportements attendus chez les enfants, au détriment de toute forme d'autorité, de discipline restrictive ou d'exigence à la conformité (Brant Castellano, 1990 ; Croteau, 2017 ; Guay, 2015a ; Van de Sande *et al.*, 2003). Elle préconise de même la coopération, le respect et la recherche de relations harmonieuses, et vise à favoriser « des relations interpersonnelles positives en décourageant la contrainte sous toutes ses formes [...] » (Brant Castellano, 2002 : 535).

Irvine (2009) ajoute que dans l'éducation des enfants autochtones, toute tentative de persuader ou d'ordonner est mal perçue. L'éthique de la non-ingérence représente donc un principe directeur dans l'éducation des enfants au sein des familles autochtones et circonscrit la façon de réguler et d'encadrer les comportements. De cette éthique découlent directement certaines pratiques parentales tels l'apprentissage par l'observation, l'imitation (*role modelling*) ainsi que les techniques d'attention sélective. Il s'agirait en l'occurrence de décourager les mauvais comportements par l'ignorance et l'absence d'affection.

De toutes les valeurs et pratiques éducatives préconisées dans l'éducation des enfants autochtones, Ross (2006), Irvine (2009) et Guay (2015a) s'entendent pour affirmer que l'éthique de non-ingérence apparaît comme la moins bien comprise. McShane et Hastings (2004) soutiennent pour leur part qu'en contexte de parentalité autochtone, la non-ingérence est

souvent perçue comme un manque de surveillance de parents trop permissifs. Selon Blackstock (2001), « *non-interference might constitute a legitimate approach only within accepted guidelines and boundaries* » ( : 17). Ne pas intervenir lorsqu'un enfant s'expose à une situation de danger imminent peut, selon la chercheuse (2001), être reconnu comme de la négligence.

À plusieurs niveaux, cette éthique semble s'opposer aux valeurs occidentales de la parentalité, aux pratiques plus normatives et coercitives qui, selon Hamilton et Sinclair/Ótiskewápiwskew (1991), préconisent davantage l'obéissance et la conformité des enfants aux règles en place (Croteau, 2017). Un consensus semble rallier certains chercheurs (Brant Castellano, 2002 ; Johnston, 1983 ; Van de Sande *et al.*, 2003), qui perçoivent chez les parents occidentaux une prépondérance marquée pour des interventions plus directes auprès de leurs enfants. Pensons notamment à la réprimande ou à la discipline physique (Croteau, 2017).

Pour conclure cette section, rappelons le survol de l'époque précoloniale et celle suivant le contact avec les Européens pour circonscrire la place des femmes et des mères en société autochtones, ainsi que leurs rapports avec la Terre-Mère. Il a par ailleurs été démontré dans cette section qu'une attention particulière doit être octroyée aux rôles phares des membres de la famille élargie et aux responsabilités partagées dans l'éducation des enfants pour saisir toute la complexité des fondements de la parentalité autochtone. Enfin, une attention particulière aux valeurs, pratiques et transmissions préconisées par les parents autochtones dans l'éducation des enfants a permis de noter certaines disparités dans les conceptions et visions du monde autochtone et occidental.

À présent, voyons comment tous ces repères culturels entrent en scène au contact des parents autochtones et des institutions de PJ. La section suivante s'articule autour de cet objet central, en portant une attention particulière aux mères qui sont davantage confrontées à cette réalité.

### 1.3 À l'intersection entre parentalité et enjeux de protection : tensions et débats

Cette section se décline en deux axes principaux. D'abord, sont examinés divers travaux qui portent sur la PJ et qui témoignent de certains clivages et disparités entre les perspectives autochtones et normatives (occidentales) de la parentalité. Par la suite sont présentés les résultats de travaux de recherche dans lesquels des mères autochtones en contact avec les services de PJ ont pris la parole.

#### 1.3.1 Dissonance des perspectives : parentalité autochtone et normative

*In their grief, the women asked why their children should be taken from them.  
Their anguished cries echoed across the flats, carried by the wind. But no one  
listened to them, no one heard them.*

(Nugi Garima [Doris Pilkington], 1996 : 18)

Un pan des écrits portent sur les incompréhensions et les écarts qui se creusent entre les parents de diverses Nations autochtones et les représentants des institutions de PJ qui tendent généralement à incarner, véhiculer, et encourager la primauté des valeurs et repères culturels occidentaux de la parentalité (Bennett, 2009 ; Blackstock, 2009b ; Cheah et Chirkov, 2008 ; Choate, 2018 ; Croteau, 2017 ; Cull, 2006 ; Flynn et Brassard, 2012 ; Lapierre et Damant, 2012 ; Lavell-Harvard et Corbiere Lavell, 2006 ; Soumagnas, 2015 ; Veenstra et Keenan, 2017).

Parmi les travaux qui s'intéressent à cette réalité, Johnston (1983)<sup>52</sup> fut l'un des premiers à exposer les disparités entre les acteurs et les entités concernés. D'emblée, son étude remet l'intégralité de l'approche du besoin de protection en question. Il discute de l'ambiguïté et de l'incohérence de divers concepts comme « *adequate care* », « *proper supervision* » et « *unfit*

---

<sup>52</sup> Nous revenons à cette étude statistique, bien qu'elle date de plus de 30 ans, car elle fut l'une des premières à tenter de dresser un portrait des enfants autochtones pris en charge par l'État au pays et à dégager les incongruences et les écarts entre la manière dont les familles autochtones conçoivent leur parentalité, la protection et l'éducation de leurs enfants, d'une part, et les fondements normatifs de la famille et de la parentalité valorisés par les services en PJ, d'autre part.

*circumstances* ») (Johnston, 1983), selon lui totalement arbitraires, qui font place à l'interprétation et aux jugements de valeurs envers les familles et parents autochtones par le système et les intervenants. En ce sens, l'auteur soutient que l'inconsistance de ces approches mène à des évaluations erronées. En l'occurrence, il est jugé que des parents autochtones seraient reconnus comme trop permissifs, incompetents ou négligents, parce qu'ils permettent à leurs enfants d'expérimenter et de jouer plus librement, sans être continuellement sous consigne ou surveillance (Johnston, 1983). Cette étude démontre que généralement, les familles autochtones priorisent le rapport à l'individu plutôt qu'aux biens matériels, et que ceci se traduit par une manière singulière de concevoir l'éducation des enfants et d'en prendre soin. Par exemple, l'auteur souligne que les familles autochtones n'attribuent aucune importance à ce que chaque enfant ait sa propre chambre (Johnston, 1983). Bien au contraire, à ce sujet d'autres auteures établissent que la pratique du co-dodo, qui vise en outre à respecter le rythme de l'enfant dans son développement, est valorisée à tous les âges dans plusieurs cultures autochtones (Guay, 2015a ; Mzinegiizhigo-kwe Bédard, 2006). Ce qui vraisemblablement, dans la conception de la famille, de la parentalité, et de l'éducation des enfants, présuppose le partage des chambres à coucher.

À cet égard, le recensement de 2016 de Statistiques Canada<sup>53</sup> indique que pour éviter qu'un logement soit considéré comme surpeuplé, deux personnes tout au plus doivent occuper une chambre à coucher, les parents doivent avoir leurs propres chambres, et les enfants de cinq ans et plus, de sexe opposé, doivent être en occupation simple dans leur chambre à coucher. Fournier et Crey (1997) ajoutent à ceci la considération de critères de logements relatifs à l'importance de disposer de plus d'une salle de bain, ou encore d'avoir l'eau courante. Généralement, la LPJ se réfère à ces critères lors d'évaluations menées au sein des foyers nourriciers ou d'accueil. En considération des conditions socioéconomiques précaires dans les communautés, il est compréhensible que l'écart de perspectives entre le coco-dodo préconisé chez les familles, et ces exigences normatives, portent préjudice aux parents et aux enfants. De toute évidence, les conditions socioéconomiques dans lesquelles plusieurs familles autochtones

---

<sup>53</sup> La Société canadienne d'hypothèque et de logement (SCHL) est responsable d'établir la Norme nationale d'occupation (NNO) d'un logement et des critères à respecter en ce domaine.



évoluent, ainsi que l'inadéquation de logements nécessitant des réparations majeures (Statistiques Canada, 2016), ne permettent pas le respect des critères établis.

À notre connaissance, Johnston (1983) fut l'un des premiers à soulever les incohérences entre les perspectives familiales et parentales autochtones, leur manière d'accorder plus d'attention à l'individu et aux enfants plutôt qu'aux critères et biens matériels, ainsi qu'à la réalité de leurs conditions socioéconomiques de logement en rapport à l'application des règles matérielles par les services de PJ. L'auteur a, dans son étude, pointé les dissonances de perspectives entre le partage des chambres liées à des pratiques parentales singulières, les conditions de logements des familles en communauté, et le fait que cela résulte en l'appréhension des enfants pour négligence parentale. Les travaux de Guay (2017) chez les familles innues renforcent également ces constats.

Dans cette foulée, la conception occidentale de l'éducation des enfants, normée par une logique capitaliste, incite à croire que les dispositions financières et matérialistes des familles sont garantes de l'amour, des soins à prodiguer et des capacités parentales à éduquer un enfant (Johnston, 1983). Selon Emmett (2006), ces idéologies s'avèrent discriminatoires et augmentent le risque, notamment pour les mères aborigènes d'Australie, de se faire retirer leurs enfants : « *maternal inadequacy due to race and culture became maternal incapacity because of poverty* » ( : 238). Van de Sande (1993) renforce ce propos en soutenant qu'à l'époque des pensionnats, les parents et familles étaient perçus comme peu civilisés et non-christianisés, alors qu'aujourd'hui, on leur reproche plutôt d'être trop permissifs et peu intégrés socio économiquement.

Par ailleurs, bien que Johnston (1983) fut l'un des premiers à critiquer ouvertement le fait que le développement affectif, identitaire et culturel des enfants autochtones ne soit pas suffisamment pris en compte dans l'évaluation de son meilleur intérêt par la PJ, d'autres chercheurs ont poursuivi son travail durant les décennies suivantes (Awashish, Collin, Ellington, *et al.*, 2017 ; Bennett, 2009 ; Collin et Ellington, 2016 ; CSSSPNQL, 2016 ; FAQ, 2017 ; Dugré, 2019 ; Fournier, 2016 ; Gagnon-Dion, 2014 ; Grammond et Guay, 2017 ; Johnston, 1983 ; Kline, 1989 ; 1990). La *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des*

*Inuits et des Métis*, ainsi que le rapport final de la CERP (2019), insistent unanimement sur l'importance de défendre et de promouvoir le maintien de l'identité culturelle des enfants en contexte de PJ pour assurer leur intérêt supérieur.

Selon Kline (1989 ; 1990), la protection et préservation de l'identité culturelle dans le meilleur intérêt de l'enfant autochtone a trop souvent été escamotée lors de jugements des Tribunaux de la jeunesse. Selon l'auteure, cela a résulté en de nombreux placements d'enfants autochtones hors de leurs communautés. En 2016, Fournier consolidait cette position : « l'identité culturelle figure parmi les critères dont le juge doit tenir compte » ( : 9). Alors que d'autres provinces s'étaient déjà prévaluées de dispositions qui favorisaient la préservation de l'identité culturelle des enfants issus de Nations autochtones, au Québec, c'est seulement en octobre 2017 que des dispositions modifiant la LPJ (Loi 99) ont été adoptées et mises en œuvre à ce sujet. Et puis tout récemment, en juin 2019, ce fut le tour de la Loi 92 concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis, qui défend la préservation de l'identité culturelle des enfants, d'être entérinée.

Au-delà de ces enjeux sur l'identité culturelle, Guay et Grammond (2012) soulignent que les pratiques parentales autochtones représentent une source d'incompréhension majeure pour plusieurs intervenants allochtones qui travaillent en contexte de PJ. En ce sens, les auteurs évoquent que :

[l]e système de protection de la jeunesse est considéré comme universel, applicable à tous, et doit l'emporter sur les intérêts des parents et des communautés. Les peuples autochtones sont perçus comme gravement dysfonctionnels, nécessitant des services importants et incapables de trouver en eux-mêmes les solutions ; donc comme bénéficiaires plutôt que comme acteurs autonomes (Guay et Grammond, 2012 : 111).

La manière d'exercer sa parentalité et de concevoir l'éducation des enfants au sein des familles autochtones semble souvent incomprise par les instances de PJ (Blackstock, 2009b ; Cheah et Chirkov, 2008 ; Irvine, 2009 ; Johnston, 1983 ; Lindstrom, Choate, Bastien *et al.*, 2016 ; Muir et Bohr, 2014 ; Strega et Carrière, 2009 ; Van de Sande, 1993). Pour appuyer cette prémisse, la recherche dans le domaine met de l'avant divers arguments. On y démontre, en l'occurrence, que les parents autochtones, précisément les mères, sont sévèrement jugés par le système de

PJ (Benbow, 2012 ; Cull, 2006 ; Emmett, 2006 ; Gosselin, 2006 ; Greenwood et Leeuw, 2006 ; Ing, 2006). Le passage suivant de l'essai de Richmond-Savaria (2011) témoigne de la complexité du rapport discriminatoire de longue date que l'État et les politiques de protection entretiennent avec les mères autochtones et leurs enfants :

*It became obvious to me that being an Indigenous Mother was a political experience [...]. As we sat there, she [the foster mother of a young Cree infant] mentioned wanting a newborn the next time a new foster child came to her. The more I thought about her comment, the more I realized that what she said sheds light on the experiences of Indigenous women and their children [...] (: 90).*

Irvine (2009) ajoute à ce propos que « le fait de considérer les mères autochtones comme de mauvaises mères, sans reconnaître les racines de ces difficultés dans l'histoire et les structures actuelles teintées de colonialisme » ( : 318), a pour effet de renforcer les stéréotypes de parents irresponsables et de communautés chaotiques. Dans cette foulée, un pan de la recherche renforce la rhétorique selon laquelle les mères autochtones sont constamment pointées du doigt par les instances de PJ (Cull, 2006 ; Ing, 2006 ; Kline, 1993 ; Lavell-Harvard, 2006 ; Van de Sande, 1993 ; Van de Sande et Menzies, 2003).

Afin d'illustrer l'ampleur du phénomène à l'étude, relatons l'expérience d'une mère autochtone, membre de la Nation Crie au Manitoba, déménagée à Sherbrooke avec sa famille en 1999. Joann-Mary Cunday est entrée en contact avec le système judiciaire de la PJ en 2005. Gosselin (2006), qui raconte son histoire, écrit que lors de l'audience, la travailleuse sociale responsable du dossier affirme que madame Cunday est trop permissive (« *she lets them run wild* » : 197) et évoque son manque d'habiletés parentales. Elle ajoute à son plaidoyer que si madame Cunday souhaite exercer ce genre de parentalité (« *Indian way of life* » : 197), elle est invitée à retourner vivre dans le Nord (« *where they have no rules or regulations* ») (Gosselin, 2006 : 200).

Fondée sur ses premières conclusions de mémoire, la thèse de Choate (2018) s'est intéressée à l'utilisation du *Parenting Capacity Assessments* [PCA] dans l'évaluation des capacités parentales en contexte de PJ. Le chercheur soutient notamment que même si le PCA est utilisé depuis les années 1970 dans plusieurs autres juridictions occidentales, dont le Royaume-Uni, l'Australie, la Nouvelle-Zélande et les États-Unis, ses fondements s'enracinent dans une méthodologie

coloniale. Selon Choate (2018), l'outil psychométrique standardisé ne devrait pas être utilisé auprès des parents autochtones en contexte de PJ puisqu'il leur porte préjudice : « *the PCA draws upon Eurocentric understandings of parenting, definitions of minimal of good enough parenting, definitions of family and community as well as the use of methods that have neither been developed nor normed with Indigenous peoples* » ( : ii). De la même manière, d'autres chercheurs se sont opposés à l'utilisation de la théorie de l'attachement aux mères, développée par Bowlby, comme référentiel dans les évaluations d'aptitudes parentales (Carrière et Richardson, 2009 ; Hardy et Bellamy Hardy, 2013 ; Neckoway, Brownlee et Castellan, 2007). Selon ces auteurs, le recours à cette théorie ne tient pas suffisamment compte de la conception des rôles de la famille élargie (Tam, Findlay and Kohen, 2017b) et des responsabilités partagées dans l'éducation des enfants autochtones (Cheah et Chirkov, 2008 ; Lavell- Harvard and Corbiere Lavell, 2006). Pour toutes ces raisons, Carrière et Richardson (2009) croient que la théorie de l'attachement tend à porter préjudice aux parents autochtones en instance d'évaluation d'aptitudes en contexte de PJ.

Au final, les travaux recensés dans cette section mettent en exergue les dissonances de perspectives qui émergent au carrefour de la parentalité autochtone et de la parentalité normative ; cette dernière étant préconisée par l'institution de la PJ, qui tend à renforcer les valeurs dominantes véhiculées en société. Cette section a également permis de rendre compte que les parents, particulièrement les mères autochtones, se sentent souvent lésés dans leurs droits, incompris et jugés, lorsqu'ils se retrouvent en contexte de PJ, face à une institution qui tend à promouvoir les fondements eurocentriques de la famille, de la parentalité et de la manière d'éduquer et de prendre soin des enfants (Benbow, 2012 ; Gray et Cosgrove, 1985 ; Guay, 2015a). Parce que ces mères autochtones sont plus souvent concernées, Greenwood et de Leeuw (2006) affirment dans leur essai l'importance de porter davantage attention à leurs discours et à leur expérience en situation de protection : « *Through fostering Indigeneity in Aboriginal mothers, then, there exists the potentiel to counteract the state's ongoing child welfare intervention into Aboriginal mother's families. The final outcome might well be healthier Aboriginal mothers and children of tomorrow* » (: 180).

Dans cette continuité, nous proposons d'examiner dans la section qui suit trois études empiriques canadiennes qui se sont intéressées à ce que les mères autochtones avaient à dire relativement à leur expérience avec les services de PJ.

### **1.3.2 Centrer l'intérêt sur le vécu des mères : guider les prochains pas**

La recension des écrits réalisée permet de constater que, malgré la résistance des mères autochtones qui se retrouvent en situation de PJ (Gosselin, 2006 ; Irvine, 2009) et leur détermination à se faire entendre (Garimara, 1996), bien peu de travaux se sont intéressés à leurs expériences et à ce qu'elles en disent. Dans cette section sont examinées les rares études qualitatives menées dans les récentes décennies, qui ont interrogé des mères autochtones ayant connu une situation en PJ (Bennett, 2009 ; Kellington, 2002 ; MacDonald, 2002 ; Soumagnas, 2015).

Dans un premier temps, chapeautées par le Comité d'action national sur la condition de la femme en Colombie-Britannique, les études de Kellington (2002) et Macdonald (2002) portent sur le point de vue des mères autochtones et leur vécu avec les services de PJ, notamment lorsque leur enfant est placé ou à risque de l'être.

Par le biais de forums, Kellington (2002) a interrogé quarante-deux mères autochtones sur leurs perspectives concernant les changements nécessaires à l'amélioration de leurs expériences avec les services de PJ. Les participantes ont identifié trois recommandations principales. La première propose d'implémenter une gamme de services d'ordre préventif adaptés à la culture, à défaut de services d'ordre punitif, tel que préconisé selon elles par les instances de protection. Selon les participantes de l'étude, cette avenue permettrait des retombées plus positives pour les mères et leurs enfants. La seconde recommandation soulevée par les mères interrogées suggère de mettre en place une organisation de défense de leurs droits afin que leurs voix puissent être entendues. À leurs dires, ce soutien leur permettrait une assistance dans leurs démarches légales et leur offrirait un plus grand levier de négociation avec les instances juridiques. Ultimement, les participantes rencontrées dans l'étude de Kellington (2002) ont souligné de

manière plus générale l'importance de développer des ressources et des services de protection culturellement sécuritaires pour tous les membres familiaux qui sont responsables de l'éducation des enfants autochtones.

De son côté, l'étude de MacDonald (2002) présente des analyses issues de données secondaires recueillies par le biais de l'étude initiale menée par Kellington (2002). Premièrement, il y est rapporté que plusieurs participantes se sont dites traumatisées par la manière dont leurs enfants leur ont été retirés. Plusieurs participantes abordent les répercussions émotionnelles liées à la perte de la garde de leurs enfants. Deuxièmement, d'autres mères mentionnent ne pas se sentir informées sur leurs droits légaux et par le fait même, ne pas avoir été représentées adéquatement au Tribunal. D'autres ont par ailleurs mentionné ne pas comprendre clairement les motifs juridiques pour lesquels elles ont perdu la garde de leur enfant. Certaines mères ont souligné ne pas avoir été consultées au Tribunal au moment d'établir le plan de placement de leurs enfants et soulignent des inquiétudes face au placement de leurs enfants en milieu non autochtone. Enfin, certaines participantes ont évoqué que les travailleurs sociaux ont offert bien peu d'attention à leurs préoccupations. Une mère en particulier mentionne que son intervenant lui manquait de respect devant son enfant, était condescendant et impoli. Par ailleurs, le jeune âge, le manque d'expérience et le besoin de formation des travailleurs sociaux ont été nommés par les mères rencontrées.

Des analyses réalisées dans l'étude MacDonald (2002), se dégagent trois thèmes centraux desquels émergent ses principales conclusions. D'une part, y est rapportée l'importance d'accroître l'attention portée aux émotions que vivent les mères en situation de PJ ; de porter plus d'intérêt à leur accompagnement sur le plan des démarches légales ; et d'augmenter les formations culturellement sécuritaires des travailleurs sociaux. En ce qui concerne ce besoin de formation, il représente le pilier central des recommandations émises par les auteurs. Ces domaines de formation spécifiques recoupent les axes de l'intervention transculturelle ; des dépendances aux drogues et à l'alcool ; du stress lié à la parentalité en contexte de pauvreté ; de l'*empowerment* et de la prise en considération des attentes des mères ; des droits juridiques de celles-ci ; et du soutien psychosocial en situation de deuil.

L'étude plus récente menée par Bennett (2009 ; 2012) s'est penchée sur les perceptions et le vécu des mères autochtones en relation avec les services de PJ et le Tribunal de la jeunesse. L'étude est composée d'un échantillon de trente-deux mères autochtones manitobaines, en situation de PJ, vivant en communauté et en milieu urbain. Les données ont été recueillies par le biais d'entrevues individuelles semi-dirigées et de cercles de partage. Dans cette étude, Bennett (2009) précise avoir voulu mettre en lumière les voix, à la fois individuelles et collectives, des mères interrogées : « *This narrative approach obligates readers to hear and listen to the voices and perspectives of Aboriginal mothers* » ( : 83). Les résultats s'articulent autour de trois thèmes centraux.

Certains propos rendent compte des préoccupations des mères par rapport au système de protection, à ses services et à ses interventions. Des participantes ont soulevé l'impression d'être constamment surveillées et contrôlées par l'État. Certaines mères discutent également des difficultés rencontrées quant à maintenir leurs droits de visite avec leurs enfants, alors que d'autres énoncent la crainte que ces derniers subissent des préjudices durant leurs placements hors du foyer. Puis, certaines des mères soulignent les nombreux programmes auxquels elles doivent assister et l'impression constante de devoir contenter leurs intervenants.

L'étude de Bennett (2009) fait également état des propos des mères quant à leurs expériences avec un avocat. Bien qu'un thème central semble converger vers le manque de connaissances face à leurs droits parentaux, les mères ont tout de même abordé d'autres sous-thèmes ; notamment, celui du manque de soutien juridique durant le processus en Cour.

Le dernier aspect traité par les mères réfère spécifiquement à leurs expériences en Cour et à leur manque de connaissances à propos des mécanismes de résolution de problèmes alternatifs utilisés en contexte de PJ.

Au final, Bennett (2009) a émis sept recommandations issues des analyses de discours des répondantes. Parmi celles-ci, la chercheuse met de l'avant l'importance d'avoir recours à des avocats spécialisés en défense des droits des mères autochtones ; l'établissement d'un programme de formation pour les avocats ; la mise en œuvre d'un manuel explicatif du système

de protection et du système légal qui s'adresse aux mères et aux familles autochtones ; la mise sur pied d'un groupe de soutien pour ces mères ; l'accompagnement nécessaire pendant le processus en salle d'audience ; l'élaboration d'un site de références et d'informations en ligne ; et finalement, la création d'un recueil de récits d'expériences des mères et grand-mères autochtones qui s'adresse spécifiquement à celles qui se retrouvent en contact avec les instances de protection.

Ultimement, l'étude menée par Soumagnas (2015) au Québec représente, à notre connaissance, la première étude empirique menée en province, dans le domaine du travail social, qui s'intéresse aux discours de mères autochtones ayant vécu une situation en PJ. L'étude a été réalisée auprès de dix mères de diverses communautés innues vivant en milieux urbains, afin de mieux comprendre leur expérience et leur perception de l'identité maternelle lorsque leur enfant fait l'objet de mesures de protection par la DPJ. Plus particulièrement, l'étude visait à explorer le vécu et l'expérience de mères innues désignées par la PJ comme responsables de la négligence signalée à l'égard de leur enfant.

L'analyse thématique des récits des participantes a permis à Soumagnas (2015) de conclure que l'intrusion de la PJ dans la vie des mères et les signalements corroborés pour motif de négligence engendrent leur stigmatisation. Plus précisément, les analyses démontrent que le regard que l'institution de la PJ porte sur l'identité maternelle des mères interrogées teinte la qualité de la relation « mère-intervenant » de manière importante. En ce sens, les participantes ont affirmé qu'elles ont intériorisé les perceptions et regards préjudiciables (l'image de « mère négligente ») que les intervenants de la PJ portent sur elles, ce qui semble également fragiliser la relation de confiance entre les deux parties. L'étude révèle également qu'en vue de contrer leur stigmatisation, les mères développent des moyens et mettent en œuvre certaines stratégies identitaires. Elles affirment notamment avoir recours à divers services de soutien psychosocial. Au final, l'auteure souligne l'importance de considérer la composante de l'identité maternelle au sein des protocoles d'interventions en PJ<sup>54</sup> (Croteau, 2017).

---

<sup>54</sup> Nous reprenons ici une partie du texte écrit par la soussignée et paru en 2017 : « État des connaissances sur les enjeux relatifs à l'exercice de la parentalité de mères autochtones en situation de protection de la jeunesse ».



En somme, cette section a permis de faire état des tensions et débats qui se dégagent au carrefour de la conception de la parentalité autochtone et de l'intervention des services en PJ. De manière plus spécifique, il a été question dans cette section des dissonances de perspectives entre les conceptions de la parentalité autochtone et normative et de manière plus précise, de l'expérience singulière des mères autochtones plus souvent tenues responsables de négligence lors de situations en PJ.

## **1.4 Synthèse critique des connaissances et pertinence de l'étude**

En rétrospective, ce chapitre de problématique et d'état des connaissances nous a permis de situer la parentalité autochtone dans un contexte sociohistorique qui a marqué son évolution, et celle des familles, des enfants et des communautés tout entières. La recension des écrits présentée a par ailleurs mis en lumière les diverses dimensions de la construction socioculturelle de cette parentalité afin d'en dégager les principales valeurs sociétales, fondements de la famille et caractères identitaires. Puis, à l'intersection de la parentalité et des enjeux de protection, la recension du corpus a permis de faire poindre les dissonances de perspectives de part et d'autre et d'identifier certaines tensions. Cela a aussi permis d'entendre la voix des mères par le biais des rares études canadiennes et québécoises réalisées sur le sujet.

Le schéma conceptuel qui suit (voir la figure 4) illustre de manière circulaire et holistique, l'interdépendance des divers concepts et sous concepts clés explorés. Sans s'y restreindre, ils résument l'essentiel de ce qui doit être pris en compte dans l'étude de la parentalité de mères innues en contexte de PJ. Cet assemblage, constitué de vingt-six concepts, positionne les mères innues en PJ à l'épicentre et recoupe les thèmes suivants : les politiques coloniales, leurs impacts sur la parentalité des mères, les divers mécanismes de gestion des difficultés opérés, la

conception de la famille et de la communauté, ainsi que la résurgence<sup>55</sup> des actrices concernées.

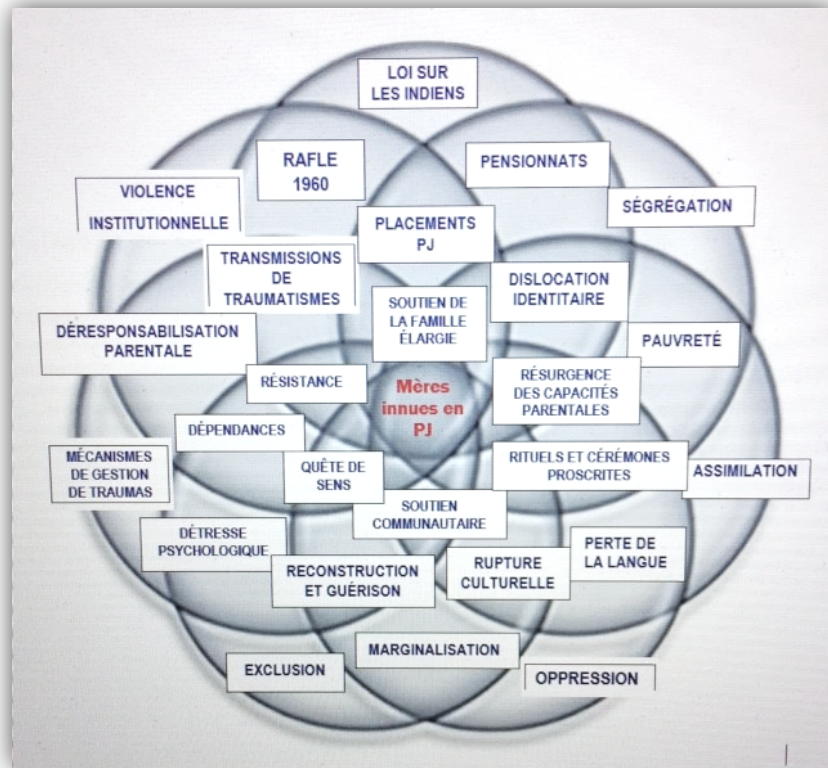


Figure 4. – Portrait synthèse du chapitre de problématique et état des connaissances

Ce schéma est présenté dans l'objectif de marquer la transition vers une synthèse critique des connaissances et afin de démontrer l'importance de cette recherche. Quatre constats transversaux justifient selon nous la pertinence sociale et scientifique de la présente étude.

D'abord, sans prétendre à l'exhaustivité des travaux, rappelons que la recension a permis de mettre en lumière certaines ressemblances entre les valeurs, les rôles, et les responsabilités

<sup>55</sup> « D'abord conceptualisé par le politologue mohawk Taiaiake Alfred, le paradigme de la résurgence autochtone constitue une « révolution spirituelle » par laquelle les descendants des premiers occupants de ce que l'on nomme aujourd'hui le Canada seraient à même de retrouver leur identité et leur dignité, et ce malgré les impacts vifs d'un colonialisme de peuplement. [Des penseurs autochtones] actifs depuis une quinzaine d'années expliquent et précisent le caractère opératoire d'une praxis transformatrice, soit un ensemble de principes et d'actions susceptibles de contribuer à une autonomisation des communautés autochtones. Selon eux, l'identité autochtone a été « infériorisée », ce qui exige, avant même qu'une affirmation identitaire soit possible, une résurgence culturelle et spirituelle. Une fois la culture revitalisée, l'identité autochtone peut être affirmée dans l'espace public » (Parent, 2016 : 80).

parentales qui unissent les diverses Nations autochtones. Néanmoins, gardons en tête que la grande diversité culturelle de ces Nations incite à éviter les généralités objectivantes pour s'attarder davantage aux nuances et circonscrire les fondements de la parentalité autochtone de chacune des Nations concernées.

De plus, un pan de la recherche recensée sur la parentalité autochtone s'ancre dans des analyses critiques, structurelles et anticoloniales. Ces travaux permettent notamment d'éclairer la portée du colonialisme sur la transformation des rôles parentaux, des familles, des enfants et des communautés. Bien que ces analyses aient permis de démontrer des dimensions incontournables de la recherche dans le domaine, pensons à l'oppression vécue par plusieurs parents et familles et aux iniquités qui perdurent, cette posture tend néanmoins à mettre l'accent sur l'effritement et l'érosion des aptitudes parentales autochtones (Brant Castellano, 2002 ; Cull, 2006 ; Greenwood et De Leeuw, 2006 ; Guay, 2015 ; Ing, 2006 ; Van de Sande, 1993). En ce sens, ces analyses occultent parfois le fait que ces parents ne sont pas que des survivants du colonialisme, mais également acteurs qui agissent au sein de la relation coloniale et qui forgent leurs propres trajectoires en modernité (Martin, 2003a ; 2009). Ce premier chapitre a présenté des travaux qui pointent les dangers d'analyser le rôle des parents et familles à partir de leurs incapacités, déficits et difficultés (Lavell-Harvard *et al.*, 2006 ; Irvine, 2009). Or, leurs aptitudes et forces de résurgence, notamment lorsqu'il est question de faire appel à la famille élargie et à leur réseau de soutien dans l'éducation de leurs enfants (Sinha *et al.*, 2011), semblent trop souvent évacuées des discours véhiculés.

Par ailleurs, un constat plus général issu de la recension présentée est le fait qu'il existe un manque de sécurité culturelle dans les services de PJ avec lesquels les parents autochtones, particulièrement les mères, doivent composer. Le discours de certaines mères laisse entrevoir de nombreuses incompréhensions et jugements dans l'intervention et en instance de Tribunal de la jeunesse (Cull, 2006 ; Gosselin, 2006 ; Ing, 2006 ; Kline, 1993), de même qu'un désir que les intervenants soient davantage attentifs à leurs trajectoires, vécus et spécificités culturelles (Bennett, 2009 ; MacDonald, 2002 ; Soumagnas, 2015).

Finalement, la recension dont rend compte ce chapitre a permis de constater que les rares études qui se sont intéressées aux perspectives des mères autochtones et à leurs réalités en contexte de PJ ont pour la majorité été réalisées dans les provinces de l'Ouest canadien (Bennett, 2009 ; Kellington, 2002 ; MacDonald, 2002). À notre connaissance, une seule étude qualitative issue des sciences sociales a été réalisée à l'heure actuelle au Québec (Soumagnas, 2015) dans ce champ de connaissance spécifique. Bien qu'elle ait permis d'éclairer la réalité de mères innues désignées comme responsables de négligence envers leurs enfants, cette étude n'a cependant pas permis d'appréhender cette réalité à partir de mères résidant au sein d'une même communauté. Nous croyons que cette démarche méthodologique complémentaire est pertinente en ce qu'elle permet d'une part de répondre à une demande précise de la communauté concernée, et d'autre part, de donner suite aux principes mis de l'avant (relatifs aux parents) dans la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis*, et aux appels à l'action du rapport final de la CERP (2019).

En somme, dans la foulée des contingences relatives aux récentes Commissions d'enquête (CERP, 2019 ; CVRC, 2015), au jugement du Tribunal canadien des droits de la personne (TCDP, 2016) et de la nécessité avérée d'une refonte intégrale des services sociaux en enfance-famille autochtone (*Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis*), les réalités des mères et des familles autochtones en contexte de PJ apparaissent au cœur des préoccupations actuelles. Or, malgré le creuset d'incompréhensions passées et présentes entre celles-ci et les services en PJ, il se dégage de l'analyse du corpus scientifique que la voix des principales concernées demeure peu entendue (Bennett, 2009 ; Kellington, 2002 ; MacDonald, 2002 ; McShane et Hastings, 2004 ; Muir et Bohr, 2014 ; Soumagnas, 2015). C'est le cas du moins au Québec. La seule étude francophone recensée en province (Soumagnas, 2015) n'a pas permis de comprendre la réalité de mères issues d'une même communauté pour en élucider les particularités et la complexité du phénomène à l'étude. De même, les écrits des dernières décennies qui portent sur la sécurisation culturelle dans les soins de santé et services sociaux (Baba, 2013 ; Koptie, 2009 ; Ramsden, 2003) soulignent tous l'importance de s'attarder aux perspectives des parents et mères autochtones en contexte de PJ.

À une époque où Philpott, ancienne ministre des Services aux Autochtones, a évoqué la « crise humanitaire » pour référer à la surreprésentation des enfants autochtones en PJ, la recherche aurait tout avantage à s'intéresser aux perspectives de mères autochtones (Sinha *et al.*, 2011 ; Soumagnas, 2015), qui semblent plus souvent signalées aux services, et pour qui perdurent les iniquités systémiques liées aux enjeux de dépendances, de monoparentalité, de négligence et de précarité socioéconomiques (Greenwood et De Leeuw, 2006 ; INESSS, 2014 ; Sinha *et al.*, 2011).

Fondée sur ces constats, la présente étude vise à combler les angles inachevés de la recherche en apportant une contribution aux connaissances actuelles portant sur l'expérience parentale de mères innues en contexte de PJ.

#### **1.4.1 Objectif et sous-objectifs de recherche**

L'objectif principal de cette étude est d'explorer les trajectoires, valeurs et repères culturels des mères innues pour comprendre leur parentalité, et leurs perspectives sur la manière dont les services de PJ ont tenu compte (reconnu et valorisé) de ces spécificités dans l'intervention.

Trois sous-objectifs spécifiques ont permis d'orienter l'étude :

- 1) décrire comment les mères innues conçoivent et expérimentent leurs rôles et responsabilités parentaux dans la manière d'éduquer, de protéger et de prendre soin de leurs enfants ;
- 2) rendre compte des réalités et enjeux auxquels les mères sont confrontées et les stratégies parentales mises en œuvre pour assurer l'équilibre familial et le mieux-être des enfants ; et
- 3) comprendre les représentations des mères quant à la prise en compte, par les intervenants et les services de PJ, de leurs trajectoires de vie et de leur manière singulière d'actualiser l'ensemble de leurs repères culturels dans l'exercice de leur parentalité.

Pour atteindre ces objectifs précis, la prochaine partie de la thèse présente les aspects théoriques et méthodologiques de la démarche de recherche proposée.



## **DEUXIÈME PARTIE : ASPECTS THÉORIQUES ET MÉTHODOLOGIQUES**

Cette partie de la thèse est divisée en deux grands chapitres. Au chapitre 2, nous présentons l’ancrage théorico conceptuel privilégié pour cette étude. À partir de la théorie du constructivisme social de Berger et Luckmann (2018) et de l’action historique développée par Martin (2003a ; 2009), nous examinons dans ce chapitre en quoi l’angle théorique privilégié permet d’appréhender la manière dont les mères innues expérimentent et se représentent leur parentalité, ainsi que la prise en compte de ces singularités par la PJ. Le chapitre 3 est consacré aux dimensions méthodologiques de l’étude. Elles sont introduites plus en détail en préambule du chapitre.





## **Chapitre 2**

### **Épistémologie et ancrages théorico conceptuels**

Cette section constitue le cadre théorico conceptuel de la thèse et se déploie en trois temps. On y présente d’abord un examen succinct de notre posture de chercheure et de la genèse de l’étude. Par la suite, des précisions sont fournies quant aux concepts clés de culture, d’identité et de repère culturel, à partir des représentations du monde autochtones et occidentales. Finalement, la perspective épistémologique constructiviste privilégiée dans cette thèse est explicitée à l’instar du constructivisme de Berger et Luckmann (2018) et de la théorie de l’action historique de Martin (2003a ; 2009).

#### **2.1 Posture de chercheure et genèse de l’étude**

Cette section se divise en deux. Nous allons, d’une part, définir notre posture de chercheure par souci de transparence et en relation à nos préoccupations issues de la pratique. Ceci permettra de mieux situer nos rapports à l’objet d’étude. D’autre part, nous allons discuter de la genèse de notre intérêt pour cette étude à partir de l’émergence de collaborations de recherche et de partenariats avec une communauté innue. Précisons que l’argumentaire présenté dans ce qui suit se décline de manière diachronique, et non linéaire, puisque notre positionnement et nos réflexions sur le sujet étudié se sont construits de manière concomitante, évolutive, et itérative.

D’abord, en tant que travailleuse sociale, nous avons dans le passé œuvré auprès de communautés inuit du Nunavik et malécites du Nouveau-Brunswick. Les modestes connaissances acquises sur le terrain au regard des réalités familiales autochtones se sont avérées formatrices et utiles à la présente démarche de recherche. Ce parcours d’intervention sociale comme alliée allochtone en territoire inuit et malécite fut, toutes perspectives confondues, un terreau fertile au développement de nos connaissances pratiques et scientifiques. Ces expériences se déploient sur plus de sept ans et ont permis un accès privilégié

aux histoires familiales, aux réalités de l'intérieur (culturellement enracinée), et à un cumul de savoirs issus d'expériences tacites, caractérisant les singularités des membres issus de ces communautés.

Parmi ces expériences d'intervention et contacts de proximité, c'est le fossé d'incompréhensions entre les perspectives des familles et la structure de prestation de services sociaux qui a plus particulièrement retenu notre attention<sup>56</sup>. Notre expérience des services sociaux en PJ nous a permis de constater qu'une majorité de mères autochtones se sentaient incomprises au contact de ces services. La prise de conscience de certaines incompréhensions a ébranlé nos certitudes, au point de nous questionner sur les *a priori* de la pratique du travail social en contexte autochtone. Ces expériences ont constitué le point d'ancrage initial de cette thèse.

De surcroît, en début de parcours doctoral, et suite à la lecture de textes portant sur l'approche biographique en recherche autochtone, nous avons contacté Christiane Guay, professeure à l'Université du Québec en Outaouais (UQO) et chercheure sur les enjeux autochtones, par intérêt pour ses travaux sur l'approche biographique. Ces liens féconds ont ponctué la démarche de recherche et ont nourri la construction de notre objet d'étude. Nos intérêts communs ont laissé émerger de nouvelles collaborations. En effet, depuis déjà quelques années, Madame Guay entretient des collaborations de recherche avec divers partenaires et communautés autochtones. C'est d'ailleurs à partir de ces contacts qu'elle a pu négocier et faciliter l'établissement des liens avec la communauté où s'est déroulée cette recherche. À cet effet, ma thèse répond à une demande explicite de la directrice des services sociaux de la communauté, qui souhaitait une recherche portant sur la parentalité à partir du point de vue de mères innues, dont au moins un enfant a fait l'objet d'une mesure de protection.

---

<sup>56</sup> Sur cette question, Martin (2003a : 21) affirme que chez les Inuit, « le manque de flexibilité de plusieurs institutions, tels les services sociaux, empêche certaines pratiques [...] essentielles à l'équilibre de la société de fonctionner [...] ».

## 2.2 Examen de concepts clés propres aux visions du monde autochtones et occidentales : culture, identité et repères culturels

Les concepts de culture, d'identité et de repère culturel sont au cœur de cette thèse. Pour cette raison, nous considérons nécessaire et pertinent de mieux circonscrire la manière dont ils sont compris et utilisés dans la présente étude. Le contenu présenté dans cette section ne prétend pas à l'exhaustivité. Il s'agit plutôt ici de réaliser un survol succinct d'éléments qui serviront de balises et de fondements pour comprendre les concepts clés sur lesquels nous nous appuierons au moment de présenter les résultats de la présente recherche (aux chapitres 5, 6, 7). Dans ce qui suit, les concepts-clés suivants seront abordés : la culture et la construction identitaire, les repères culturels, la conception du monde autochtone et les rapports interculturels.

D'abord, à l'instar de Cuche (2010), l'usage que nous faisons de la notion de culture dans la présente thèse souscrit en outre à sa circonscription du concept et à celui qu'on en fait dans le champ de la sociologie et de l'anthropologie contemporaine. En l'occurrence, dans son ouvrage *La notion de culture dans les sciences sociales* (2010), l'auteur rejette toute notion d'authenticité et de pureté culturelle. Pour référer à la culture, il parle plutôt d'un phénomène universel qu'il décrit comme un ensemble culturel original, dynamique et en constante reconstruction. Les propos de l'auteur mettent également en lumière l'idée selon laquelle l'identité se construit et se définit dans les rapports aux autres, dans une conception du *qui suis-je* en relation aux groupes dominants. Il semble donc que ce soit dans cet espace entre le *qui suis-je ?* individuel, le *qui sont-ils ?*, en rapport aux groupes dominants, et le *qui sommes-nous ?*, d'un point de vue collectif, que l'individu négocie les paramètres de son identité culturelle.

Cette perspective proposée par Cuche (2010) laisse sous-entendre que l'identité autochtone se construit et se façonne dans l'altérité, au contact de groupes dominants. Elle s'opère et se déploie par l'engrenage d'un processus itératif, de sorte que jamais elle n'est immuable, mais en constante évolution. Comme l'évoque Dugré dans son étude portant sur les jeunes innus placés hors de leurs foyers (2019 : 69) : « Ce[s] considération[s] [sont] essentielle[s], car elle[s] permet[tent] de prendre conscience du rôle actif que chaque individu joue dans la construction

de sa propre identité et de l'hétérogénéité des identités ». Ces perspectives renvoient par ailleurs au champ du constructivisme social dans lequel s'inscrit la présente étude. Cette idée est davantage développée à section suivante (2.3).

Ensuite, en complément aux arguments de Cuche (2010), la présente thèse souscrit également au concept de repère culturel utilisé dans les écrits de Flynn et Brassard (2012) issus du recueil *Regards critiques sur la maternité dans divers contextes sociaux* (Lapierre et Damant, 2012). Les auteurs décrivent, par dichotomie, l'expérience de la maternité autochtone en rapport à celle de la maternité occidentale. Les auteures réfèrent à ce même espace de négociation des identités dont nous avons précédemment traité, pour ainsi discuter des repères culturels qui se forgent et se cristallisent en interrelation à cet « Autre » occidental appartenant à la culture « hégémonique ». Selon les auteures, les repères culturels qui définissent la maternité autochtone tendent à se heurter aux représentations occidentales de la maternité « blanche » et dominante, incarnées et véhiculées dans les différentes structures sociétales et institutionnalisées au sein des services de santé et des services sociaux. C'est donc par contraste, mise en relief, et en opposition aux représentations majoritaires de l'expérience de la maternité, que Flynn et Brassard (2012) expliquent la construction identitaire et culturelle autochtone par un ensemble de valeurs, de croyances et de visions du monde qui unissent les mères autochtones.

En troisième lieu, à l'instar de l'ouvrage de Sioui (2018) qui s'intéresse à l'autohistoire amérindienne, nous présenterons une citation de l'auteur qui expose une part de sa conception autochtone du monde et des autres créatures qui le composent pour en expliciter les paramètres. Ce faisant, un parallèle sera ensuite créé entre cette définition autochtone de la culture et la définition de Santé Canada et de l'APN (2015) quant au terme spécifique de culture, pour en dégager certaines similitudes et ressemblances relatives aux assises du concept.

Dans ce contexte, le passage suivant met en lumière l'interdépendance de divers systèmes pour illustrer la conception du monde autochtone et la manière dont elle teinte et définit l'identité.

Pour cet auteur (Sioui, 2018 : 18) :

Le Cercle de la vie, dans lequel l'homme occupe une place égale à celle des autres créatures, bien que marquée d'une responsabilité particulière, est divisé en quatre quartiers. Quatre est le chiffre sacré en Amérique. Il y a quatre directions, sacrées, quatre couleurs sacrées, quatre races d'humains, chacune avec sa vision sacrée, quatre pages de la vie humaine (enfance, âge adulte, vieillesse et, de nouveau, enfance), quatre saisons, quatre temps du jour, eux aussi sacrés, etc. Le cercle fonctionne donc en cycles de quatre mouvements. Lorsqu'un officiant amérindien accomplit un rituel sacré dont la fonction première est toujours une purification il mentionne et s'adresse à ces temps ou mouvements et, lorsqu'il a couvert le cercle entier, il prononce les mots « toutes les relations », reconnaissant ainsi la parenté de tous les êtres de l'univers entre eux et donc leur vision commune de paix.

Un parallèle peut par ailleurs être établi avec la définition de Santé Canada et de l'APN (2015 : 22) selon laquelle :

[l]a culture, tout comme les langues, est centrée sur l'esprit. Elle exprime la langue et la vision du monde qu'elle porte. La culture se manifeste par des façons de vivre et d'être au monde uniques. La culture des Premières Nations du Canada n'est pas statique ni homogène, mais certains principes fondamentaux sont communs à toutes ces variantes. L'identité, les relations, les buts, le sens accordé à la vie sont tous arrimés à la culture, qui correspond à une façon unique de voir, d'établir des relations, d'être et de penser.

De fait, ce qui constitue l'identité et la culture autochtone semble faire consensus chez Sioui (2018) et Santé Canada et APN (2015) au croisement d'une rhétorique commune d'interrelation de divers éléments de la nature, vivants ou inanimés, du fait qu'elle n'est pas homogène ou statique, et qu'elle repose sur une conception du monde singulière.

Enfin, nous concluons la présente section en présentant l'analogie de l'arbre de Das (1988), qui illustre l'articulation de la culture et de l'identité culturelle par le symbole de l'arbre. Cette analogie permet d'appréhender les rapports interculturels, fournit des clés de compréhension des concepts traités, et permet de mettre en perspective la manière dont ils sont mobilisés et articulés dans cette étude. Elle est ici présentée pour mieux circonscrire la manière dont cette étude tient compte des spécificités identitaires et culturelles qui balisent les fondements et paramètres de la parentalité des mères innues rencontrées. L'analogie de l'arbre, reprise également par Tougas (2016) en contexte autochtone pour éclairer les cosmologies atikamekw, est présentée ici dans le but de mettre en exergue en quoi les fondements parentaux étudiés

s'avèrent originaux et distinctifs de ceux véhiculés dans les institutions de la PJ qui s'inspirent essentiellement des conceptions du monde occidental de la bonne mère (Flynn et Brassard, 2012 ; Veenstra et Keenan, 2017). Ce qui suit présente le schéma de l'analogie :

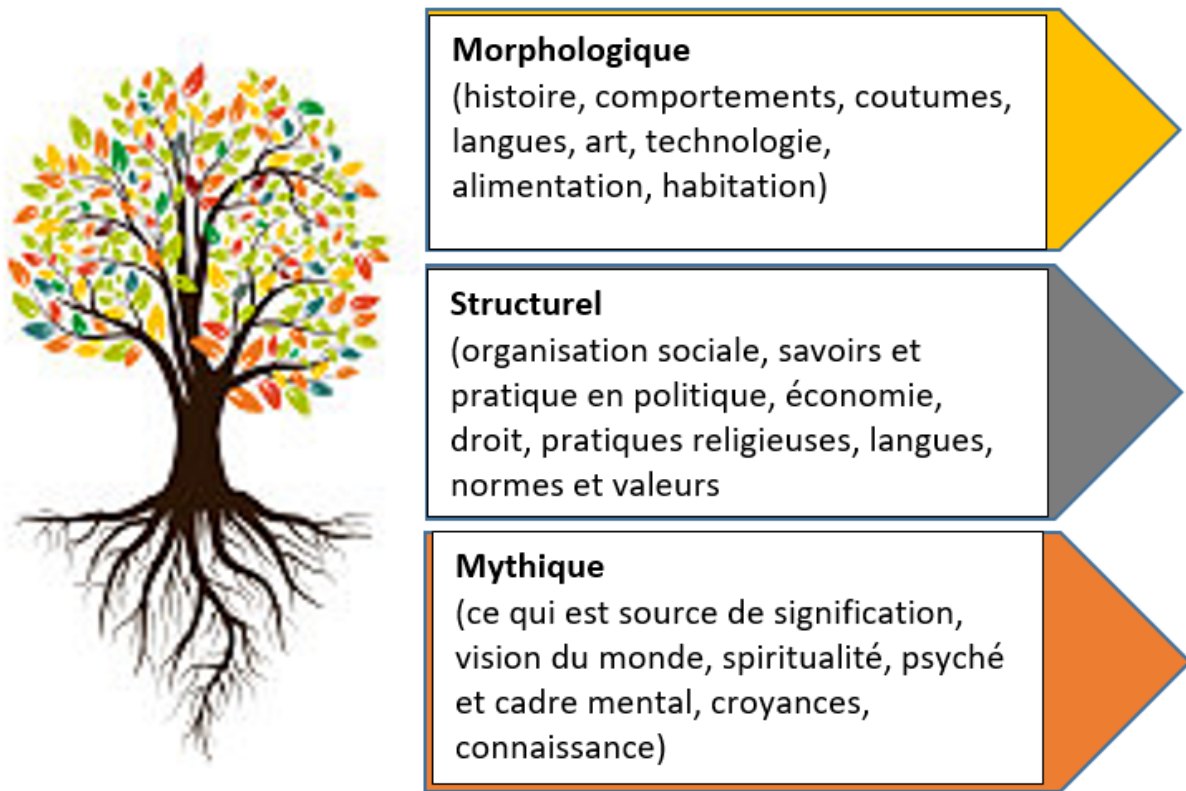


Figure 5. – L'analogie de l'arbre de Das : le mythique, le structurel et le morphologique

Selon Siche (2016 : 38),

[l]es racines, invisibles, car enfouies sous terre, représentent le mythique et ce qui est source de signification (vision du monde, spiritualité, psyché et cadre mental, croyances, connaissance), alors que le tronc représente le structurel (organisation sociale, savoirs et pratique en politique, économie, droit, etc., pratiques religieuses, normes et valeurs). Le haut de l'arbre, composé des branches et des feuilles représente quant à lui le morphologique (histoire, comportements, coutumes, langues, art, technologie, alimentation, habitation).

Bien qu'imparfaite, l'analogie présentée incite néanmoins le lecteur à s'interroger, à l'aide des trois niveaux d'analyse de l'arbre, sur les divergences de perspectives qui caractérisent

distinctement les conceptions du monde autochtones et occidentales et qui façonnent la construction parentale des mères innues et leur expérience en PJ. Cette représentation nous est apparue pertinente dans le cadre de la présente étude, puisqu'elle alimente la compréhension des deux sociétés dont il s'agit en les situant dans leurs repères culturels respectifs. Ces trois niveaux représentés dans l'arbre, disons-le, ont invariablement teinté notre propre démarche théorique dans cette étude, en ce qu'ils nous ont permis de nous détacher de notre propre cadre référentiel et culturel pour mieux pénétrer celui des participantes et comprendre la réalité des mères à partir de leurs propres trajectoires, expériences, et visions du monde. Plus concrètement, ces référents morphologiques, structurels et mythiques, ont ponctué la manière dont nous avons traité les données d'analyse pour rendre compte de nos résultats, notamment par la valorisation de la langue, des croyances, des traditions, des savoirs, et des pratiques des participantes, au contact de leur expérience en PJ.

Dans cette section, nous avons souhaité mettre en lumière la manière dont les concepts de culture, d'identité et de repères culturels sont mobilisés dans la présentation de nos résultats et de nos discussions (chapitres 5, 6, 7).

## **2.3 Cadre théorique constructiviste**

En guise d'introduction, précisons que pour appréhender notre objet d'étude, nous avons fait le choix de nous inscrire dans une perspective constructiviste en mobilisant deux théories : le constructivisme de Berger et Luckmann (2018) et la théorie de l'action historique de Martin (2003a ; 2009). Cette section a pour objectif de démontrer la pertinence et l'originalité de ces choix. Il y sera démontré en quoi cette lentille d'analyse permet d'appréhender la complexité et la pluralité des processus humains et sociaux (Morin, 2005) qui se déploient dans l'exercice de la parentalité des mères innues en contexte de PJ.

Pour ce faire, les raisonnements mis de l'avant gravitent d'abord autour d'une prise en compte de l'historicité comme dimension incontournable de l'analyse des réalités sociales des Peuples autochtones. Également, le corpus présenté met en exergue les tensions et débats qui animent



les divers paradigmes en opposition dans la recherche en sciences sociales et tente d'en réduire, le plus possible, les clivages et polarisations. Enfin, au terme de cet argumentaire seront dégagés l'originalité du choix du cadre constructiviste, les deux théories mobilisées, et la manière dont ces angles d'analyse permettent d'observer la parentalité des mères en situation de PJ pour rendre compte de leur subjectivité.

L'état des connaissances démontre la pertinence de tenir compte des enjeux coloniaux et de la marginalisation auxquels les mères autochtones en situation de PJ ont été confrontées. Une lecture critique de l'objet d'étude qui contextualise le colonialisme, les iniquités systémiques qui s'inscrivent à même la Constitution canadienne et les institutions de santé et de services sociaux, ainsi que les perspectives d'intervention non sécuritaires, sont incontournables pour comprendre la réalité observée. Comme l'évoque Martin (2013), dans l'analyse des réalités sociales des Autochtones, il peut s'avérer tout autant préjudiciable d'évacuer une lecture contextuelle et adéquate des enjeux coloniaux que d'y poser le regard via un seul point de vue. En ce sens, Martin soutient qu'il importe de comprendre « [...] que la transformation des activités traditionnelles chez les Premières Nations est autant le produit de l'action de ses membres que le résultat d'un déterminisme historique » (2009 : 443).

Au cours des dernières décennies, les travaux de recherche réalisés s'inscrivent principalement dans des paradigmes critiques, anti-oppressifs, féministes et postcoloniaux. Appelons-en de nouveau à Martin (2009), pour qui la principale limite des théories postcoloniales en contexte autochtone repose en outre sur le constat qu'elles ne s'intéressent « pas suffisamment au rôle [que les acteurs] jouent dans la production de leur société » ( : 444). De fait, selon l'auteur, un tel ancrage théorique ne rend pas justice à la complexité des phénomènes sociaux qui prennent forme et s'inscrivent au sein des communautés autochtones. À son avis, les théories postcoloniales tendent à définir les Nations autochtones uniquement en fonction de la structure dominante, et donc, en parallèle ou en dichotomie à la modernité (Martin, 2009), de telle sorte qu'elles ne leur confèrent aucune reconnaissance de leurs savoirs intrinsèques, souvent définis par la littérature contemporaine dans une nomenclature de savoirs traditionnels s'opposant au monde contemporain.

Dans la présente thèse, nous avons opté pour un ancrage théorique qui, à partir de notre posture de mère non autochtone, travailleuse sociale et universitaire, nous permettrait d'appréhender la manière dont les mères conçoivent et vivent leurs réalités au reflet de leurs propres repères culturels, trajectoires et expériences singulières. Cela a été réalisé en s'intéressant principalement aux perspectives et discours des mères innues comme agentes culturelles compétentes, participant activement à la construction et à l'affirmation de leur parentalité (Salaün, 2009). Un long processus itératif et réflexif nous a, au final, persuadée de la pertinence de souscrire à l'ancrage constructiviste représenté notamment par Berger et Luckmann (2018) et Martin (2003a ; 2009), qui nous est apparu comme un choix approprié et pertinent pour mener cette recherche. Les raisons de ces deux choix théoriques sont abordées plus en profondeur dans ce qui suit.

À la différence du constructivisme de Bourdieu (1968, 1980), qui focalise davantage sur l'influence macro-systémique et structurelle au détriment de l'action des individus dans l'analyse de la construction de leur réalité, cette recherche privilégie le pôle microsubjectif qui se rapproche davantage des travaux de Berger et Luckmann (2018) et de Martin (2003a ; 2009). Nous sommes d'avis que le cadre d'analyse constructiviste de Berger et Luckmann (2018), qui considère qu'il existe, à la base de la connaissance du monde, une connaissance brute, permettra dans cette étude de dégager des éléments de clarté pertinents pour la compréhension de l'expérience parentale des participantes en contexte de PJ. Nous sommes d'avis que cette perspective théorique fournira un outil d'analyse scientifique original et pertinent pour comprendre les réalités actuelles qui préoccupent les mères et la communauté impliquée dans l'étude.

Le choix théorique du constructivisme social reconnaît les répondantes comme de véritables actrices « connaissantes » (Berger et Luckmann, 2018), possédant un savoir d'expérience original et valorisé, et permet d'appréhender leur réalité parentale à partir de leurs propres représentations et conceptions du monde. Il permet aussi de reconnaître qu'à ce jour, loin d'être décimés, les valeurs, savoirs et modes de vie traditionnels des mères innues continuent

d'animer leur quotidien familial et d'être transmis à leurs enfants (Guay et Grammond, 2012 ; Guay, 2015b).

À l'ère où les Nations autochtones du Québec, et ailleurs dans l'ensemble du Canada, souhaitent vraisemblablement s'affranchir des logiques occidentales et revendiquent en toute légitimité leur droit à l'autodétermination dans la construction des savoirs, dans les décisions sociopolitiques qui les concernent, et dans les discours véhiculés à leurs sujets, il semble tout désigné dans cette étude, en tant que chercheure non innue, d'opter pour un cadre théorique qui privilégie une analyse de la construction sociale de la parentalité. À notre avis, ce cadre permet d'appréhender judicieusement la parentalité des mères innues, à partir de leurs points de vue, et de leurs représentations d'une prise en compte de leurs singularités parentales par les services de PJ reçus.

Dans ce choix de paradigme théorique du « *pour et avec* » les Nations autochtones (APNQL, 2014), la théorie de l'action historique de Martin (2009) nous est également apparue appropriée pour mener cette recherche, puisqu'en plus d'orienter le focus sur les rôles des actrices dans la construction de leurs quotidiens (Berger et Luckmann, 2018), la théorie de l'action historique de Martin (2003a ; 2009) s'y intéresse d'un point de vue dynamique, en s'articulant sur un continuum qui met en relief de manière dialogique le passé, le présent et le futur des participantes. Cette théorie tient compte de plusieurs angles d'analyse, historiques, actuels et modernes, pour comprendre le phénomène à l'étude.

La théorie de l'action historique de Martin (2003a) s'est essentiellement construite en porte à faux des paradigmes qui dominant en recherche autochtone, tels l'analyse postcoloniale ou structurelle, et des théories de la pensée positiviste. L'action historique de Martin est également issue du champ sociologique et de théoriques qui rejettent la polarisation des univers de pensées. Comme l'évoque Fast (2010 : 126) : « *the literature [seems] fragmented between those who are trying to bring to light the devastating impacts of colonialism, and those that focus on resilient peoples, communities and Nations* ». L'action historique de Martin vise particulièrement à réduire l'écart qui dichotomise ces deux axes.

En cohérence avec le cadre de la construction sociale et de la subjectivité retenue pour étudier la parentalité des mères innues en PJ, la théorie de l'action historique de Martin (2003a) tend à éviter les polarités, qui à son avis, veulent à tout prix « emprisonner l'Autochtone dans [un carcan de] l'image d'un Autre traditionnel et authentique, [qui serait en quelque sorte déterminé par le passé, et] défini par rapport à un Nous moderne et déraciné » (Martin, 2003a : 6). L'action historique émerge donc comme l'une des rares théories à articuler simultanément, et sans rupture temporelle, l'historicité et l'action sociale des Peuples autochtones, pour rendre compte de deux perspectives d'analyse sociologique dans les réalités observées. Tout comme Dugré (2019) le met de l'avant dans son étude qui porte sur les jeunes innus placés hors du foyer, Martin (2003a ; 2009) met en relief les maillages entre l'historicité, la tradition et la modernité vécus par les acteurs sur un continuum. En aucun temps ni d'aucune manière, l'action historique ne cherche à occulter les conséquences significatives du colonialisme. Cela dit, elle fait le choix notoire de s'intéresser aux communautés autochtones qui agissent au sein de cette relation coloniale, pour mettre en lumière leurs actions sociales et comprendre la manière dont les acteurs forgent leur présent et pensent leur avenir.

La perspective théorique de Martin (2003a ; 2009) renforce l'idée selon laquelle les sociétés autochtones « exercent sur elles-mêmes, à travers leurs pratiques sociales, notamment collectives, une action réflexive par laquelle elles écrivent leur présent, et deviennent donc les auteurs [sic.] de leur propre histoire » (2009 : 21). En ce sens, la présente étude s'est intéressée au travail réflexif des mères en rapport à leur quotidien, en s'imprégnant de leur trajectoire passée, de leur présent, et de la manière dont les choix préconisés orientent leur parentalité et teintent les transmissions culturelles à leurs enfants.

D'autres arguments viennent appuyer le choix théorique de l'action historique de Martin (2003a ; 2009) dans le cadre de cette étude. Nous pensons que cet angle d'analyse permet d'ancrer les récits des participantes dans la dimension temporelle, en considérant leur trajectoire passée, actuelle, ainsi que leurs projets familiaux d'avenir, tout en appréhendant leurs représentations des services de PJ reçus. Ce faisant, ce processus analytique est opéré

sans établir la polarisation entre société dominante / société subordonnée, Nations autochtones / Nations allochtones.

Par ailleurs, nous adhérons à la logique de Martin (2003a ; 2009) selon laquelle l'historicité a constitué la colonialité et la modernité, et en ce sens, les mères de Première Nation innue demeurent les actrices centrales qui, enracinées au sein de leur culture et territoire, contribuent à façonner leur quotidien parental de manière itérative et en fonction du monde extérieur.

Le fait de mobiliser, dans le cadre de la présente étude, l'action historique pour étudier la réalité des mères innues est par ailleurs inspiré de l'ancrage théorique d'autres chercheurs qui, avant nous, se sont également intéressés aux réalités des Peuples autochtones. Sans avoir l'ambition d'en citer une liste exhaustive, soulignons toutefois l'apport plus particulier de Guay (2010) et de Capitaine (2014), qui ont été dirigés par Martin (2003a ; 2009) dans leurs travaux doctoraux. Guay (2017) a poussé la théorie de l'action historique proposée par Martin, en postulant que cette dernière est d'abord et avant tout axiologique et fondée sur les valeurs. De son côté, Capitaine (2014) affirme que l'histoire a nié l'individualité des parents et familles des Premières Nations au profit de leur race. L'auteur évoque donc l'importance de contextualiser l'historicité, mais insiste sur le fait que l'action historique de Martin (2009) a permis de repositionner le focus sur les acteurs et les forces inhérentes à l'autodétermination des Peuples autochtones.

L'une des considérations centrales de la présente étude est d'éviter de placer l'emphase sur les déficits des mères innues, en dépassant la simple logique d'érosion identitaire, d'effritement de leurs traditions, et de pertes de compétences parentales, au contact du colonialisme et des idéologies hégémoniques. Dans cette entreprise, la théorie de l'action historique invite à dépasser les perspectives psychologisantes, individualisantes et pathologisantes, pour mettre en évidence les forces d'adaptabilité des mères, leurs capacités parentales, et leur résistance. Ce cadre théorique permet, de fait, de contourner la limite du *déficit parental* par la mise en exergue des valeurs identitaires des actrices impliquées. Des valeurs qui continuent, en contemporanéité, à orienter leurs actions sociales quotidiennes auprès de leurs enfants et à façonner le présent et l'avenir de leur famille. En fin de compte, la théorie de l'action historique

retenue dans l'étude permet d'une certaine manière d'éviter d'ostraciser davantage les mères innues.

Le cadre d'analyse choisi permet donc, avant toute chose, de s'intéresser à la réflexivité créative des mères innues, artisanes premières de l'exercice de leur parentalité et productrices d'un savoir éloquent, par la prise en compte de leurs actions individuelles et collectives singulières, permettant d'en comprendre les dynamiques complexes et les valeurs qui les animent. Dès lors, rendre compte de la parentalité de ces mères à partir d'un tel cadre théorique permet de tenir compte de l'histoire sociale des familles innues, tout en posant principalement le regard sur leur agencéité dans l'affirmation de leur potentiel et dans la construction de leur propre réalité sociale au quotidien (Berger et Luckman, 2018).

Pour conclure sur le cadre constructiviste privilégié, le choix de la théorie de l'action historique de Martin (2003a ; 2009) permet d'échapper à deux pièges. Le premier est celui du « passéisme figé », où on appréhende l'expérience de la parentalité des mères innues et leurs valeurs identitaires et culturelles comme prédéterminées par l'historicité, de manière statique ou homogène. Le second est associé à la perspective du déficit et de l'érosion des capacités parentales. Comme l'explique Guay (2015 : 19), « dans l'analyse du passé, du présent et du futur des communautés autochtones, il faut dépasser la seule lecture fondée sur les carences, les défaillances, les incapacités, car une telle lecture occulte la capacité des parents à jongler au quotidien avec les difficultés auxquelles ils sont confrontés ».

C'est donc à l'intersection de la construction des faits sociohistoriques et de la création d'une microsubjectivité individuelle ou de groupe par les actrices sociales, que cette étude s'intéresse précisément aux choix intrinsèques qui dictent et orientent la parentalité des mères innues. Autrement dit, l'objectif et les sous-objectifs de cette étude ne visent pas précisément à analyser la manière dont il faut décoloniser les services sociaux et institutions de la PJ. L'attention se centre plutôt sur la compréhension, par le biais de la parole des mères innues, de la manière dont elles conçoivent et se représentent leur parentalité. Ce programme est réalisé en deux temps : dans un premier temps par l'analyse des valeurs qui les animent, des idéologies qu'elles préconisent, et en cherchant à comprendre les motivations qui guident leurs choix et

actions parentales quotidiennes à l'endroit de leurs enfants ; et dans un second temps par l'analyse de la prise en compte de la PJ de ces spécificités parentales dans l'intervention.

## **Chapitre 3**

### **Dimensions méthodologiques**

Ce chapitre est consacré à la présentation des différents aspects méthodologiques de l'étude. Dans ce qui suit, nous allons d'abord justifier la pertinence de l'utilisation de l'approche biographique développée par Bertaux (1980, 1986, 2010) et Desmarais (2009), et par la suite bonifiée par Martin (2003a) et Guay (2010 ; 2015b) en contexte de recherche autochtone. *Secundo*, le choix de l'entretien narratif comme technique de collecte de données est discuté. Ensuite, la population, la stratégie d'échantillonnage et le recrutement des participantes sont décrits. La section 3.4 expose la présentation des démarches de retranscription et la formalisation des récits. Nous enchaînons avec la démarche de traitement et d'analyse de données retenue pour la présente étude. À la section 3.6, nous abordons les considérations éthiques et la question du consentement à la recherche. Au terme de ce chapitre, nous présentons les éléments qui font l'originalité et les limites de l'étude.

#### **3.1 Pertinence de l'approche biographique**

Selon Guay (2010), ce sont les ethnologues (anthropologues culturels) et les sociologues de l'École de Chicago qui, dans les années 1920, ont donné à l'approche biographique (plus précisément aux récits de vie) un statut scientifique. Retenons que divers apports théoriques de l'École de Chicago, notamment l'interactionnisme symbolique et l'ethnométhodologie, influenceront considérablement le développement de l'approche biographique. Malgré cela, jusqu'aux années 1960, l'ancrage épistémologique positiviste prime nettement dans l'univers de la recherche sociale. Toutefois, au tournant de cette même décennie, les sciences sociales connaîtront un mouvement épistémologique et méthodologique significatif permettant une



plus grande reconnaissance des fondements phénoménologiques<sup>57</sup> propres aux récits de vie et des approches biographiques (Ferrarotti, 1983).

L'approche biographique préconisée dans cette étude se situe dans le courant des recherches qualitatives en sciences sociales (Paillé et Mucchielli, 2003 ; Patton, 2002). Par sa démarche méthodologique inductive et interprétative (Mayer et Deslauriers, 2000), elle propose une avenue féconde pour appréhender la pluralité et la complexité des réalités parentales des mères innues. Les travaux de Bertaux (1980, 1986, 2010) comptent parmi les contributions les plus significatives à l'approche biographique, du moins dans le champ de la recherche en sciences sociales. C'est en cohérence avec les travaux de l'École de Chicago, et en se basant sur une perspective ethnosociologique, que Bertaux a conceptualisé la méthodologie de l'approche biographique. Dans les faits, cet auteur a permis qu'elle ne soit pas seulement considérée comme un simple outil de cueillette de données (Guay, 2010), mais bien comme une méthode de recherche en soi. Selon Bertaux, le choix de l'approche biographique comme méthode renvoie notamment à l'importance qu'accordent les chercheurs à la subjectivité individuelle dans l'expérience de vie.

Chez les Peuples autochtones, les récits oraux ainsi que la prise de parole (*storytelling*) ont toujours occupé une place importante (Graham et Davoren, 2015 ; Hart/Kastitémahikan, 1997 ; Richmond-Saravia, 2011 ; Viscogliosi *et al.*, 2019 ; Wesley-Esquimaux et Smolewski, 2004). Hart (2010) ajoute pour sa part qu'il importe en recherche de tenir compte de l'histoire, des valeurs, des traditions, des langues, de la spiritualité, du caractère holistique de toute chose, de la réciprocité et des « façons d'être et de faire des Autochtones ». Ainsi, parmi l'ensemble des méthodologies proposées, l'approche biographique, fondée sur des savoirs expérientiels et tacites (Desmarais, 2009 ; Guay et Martin, 2012 ; Gusew, 2017), qui participe d'une posture épistémologique compréhensive et d'une perspective qualitative phénoménologique

---

<sup>57</sup> Selon Boutin (2018 : 195), la phénoménologie est une « approche philosophique mise de l'avant par Husserl (1859-1938) et selon laquelle il est possible, en décrivant les choses elles-mêmes, de découvrir les structures transcendantes de la conscience ainsi que les essences des êtres. C'est une façon de penser la réalité existentielle. En recherche qualitative, plusieurs chercheurs font appel à ce courant philosophique pour étayer le point de vue selon lequel les cas individuels possèdent une signification qui leur est propre, qu'il soit possible ou non de les comparer à d'autres cas ».

(Deslauriers et Kérésit, 1997 ; Mayer et Deslauriers, 2000), nous est apparue tout indiquée pour mener cette étude. L'approche biographique s'avère un choix cohérent avec notre posture théorique et permet d'appréhender l'objet d'analyse de la parentalité à partir de la subjectivité des mères innues.

Les avantages du discours narratif et de cette approche en contexte autochtone sont nombreux.

Mentionnons d'abord que

l'approche biographique a [...] l'avantage d'éviter de décontextualiser les pratiques sociales qui sont étudiées, ce qui permet de tenir compte de la dimension temporelle, c'est-à-dire de l'histoire de la colonisation et de ses répercussions sur la réalité étudiée (Guay et Martin, 2012 : 313).

Tout comme le proposent certains auteurs, son application permet d'éviter que le chercheur (en l'occurrence non autochtone) impose ses propres schèmes de référents et repères culturels, et d'identifier les biais ethnocentriques possibles (Cohen-Emerique, 2015 ; Flynn et Brassard, 2012). Par ailleurs, cette approche honore l'écoute respectueuse et la mémoire des participantes (Guay, 2017 ; 2010 ; Guay et Martin, 2012), tout en respectant l'oralité qui, doit-on le rappeler, s'avère centrale aux cultures autochtones dans la transmission de leurs savoirs (Guay, 2015b ; Hart/Kastitémahikan, 1997 ; Kanapé-Fontaine, 2018 ; Richmond-Saravia, 2011 ; Sinclair, 2003 ; Viscogliosi *et al.*, 2019 ; Wesley-Esquimaux et Smolewski, 2004).

La mémoire se transmet par le sang. [...]. Lorsque le récit  
n'est pas raconté, il y a privation.

(Kanapé Fontaine, 2018 : 7)

Dans le cas spécifique de cette étude, l'approche biographique permet de rendre compte du discours des mères innues avec le moins de distorsion possible (Guay et Martin, 2012). Il est également possible d'affirmer que le fait de donner la parole « aux participantes [...] génère des impacts plus favorables sur celles qui désirent se raconter [...]. Cette méthode est d'autant plus pertinente lorsque les participantes interrogées partagent un vécu éprouvant et des expériences de vie marquantes, telle celle d'un suivi en PJ » (Croteau, 2017 : 60). En plus de donner la parole aux mères, l'utilisation du récit comme collecte de données permet également aux participantes d'exprimer ce qu'elles souhaitent et de le livrer de la manière dont elles le

désirent (Guay, 2010). Cette méthode peut donc se traduire par une prise de pouvoir narrative et est empreinte d'une démarche de partage libératrice pour les mères innues.

Le choix de la démarche biographique proposée est cohérent avec notre posture constructiviste, qui vise à comprendre l'expérience de la parentalité chez les mères innues à partir de leurs points de vue et sur la base de leur propre expérience subjective (Bertaux, 2010). Comme l'affirme Bertaux (2010 : 49) : « nous avons tout à apprendre en tant que chercheur, mais surtout, à désapprendre », en interrogeant les mères innues, avec réflexivité, et en remettant en question les présupposés que nous portons nous-mêmes sans même en être conscients. Ces présupposés, nous y référons essentiellement par la désignation de repères culturels dans cette thèse (Flynn et Brassard, 2012). Nous souhaitons que le choix de cette approche biographique permette aux participantes qui ont accepté de se raconter, d'y voir un vecteur possible d'affirmation identitaire, d'autonomisation, ou tout simplement, comme l'avance Guay (2010 ; 2017), de legs de leur histoire à l'ensemble de leur communauté.

Au final, ce choix méthodologique a mis les trajectoires passées et présentes des actrices en relief, permis d'appréhender leurs réalités complexes, fondées sur leurs propres expériences et subjectivités, les a ancrés dans leurs quotidiennetés et communautés, afin de mieux comprendre comment elles projettent leur avenir. Qui plus est, et afin de demeurer fidèle à quelques auteurs qui ont traité du sujet (Bertaux, 2010 ; Guay et Martin, 2012 ; Guay, 2015b), l'approche biographique a avant tout servi dans cette étude à faire la lumière sur l'expérience subjective vécue par les mères en PJ et les actions qu'elles ont posées pour agir au sein de la relation coloniale (Martin, 2009). Elle aura également permis la valorisation des forces de résistance des mères innues, la mise en exergue de leurs capacités d'adaptation et la résurgence de leurs valeurs profondes, comme l'innu-aimun et leurs modes de vie distinctifs. Trop souvent, ces constituantes se voient occultées au profit des problématiques sociales qui tendent à tort et sous l'étiquette du préjugé à les définir (Baskin, 2015 ; Fast, 2017 ; Irvine, 2009).

## 3.2 Entretiens narratifs et technique de collecte de données

Cette section présente la construction de notre schéma d'entretien et l'entretien narratif comme modalité de collecte de données.

Nous avons développé notre schéma d'entretien (annexe A) en coconstruction avec le partenaire de l'étude et en nous fondant sur le modèle développé par Guay (2010 ; 2015), lui-même inspiré de l'approche de Cohen-Emerique (1991 ; 2015). Nous avons également opté pour des entrevues semi-dirigées qui permettent la latitude nécessaire dans une démarche qualitative (Savoie-Zajc, 2009) et approche de récits de vie. En effet, selon Savoie-Zajc (2009 : 340), l'entretien semi-dirigé consiste en

une interaction verbale animée de façon souple par le chercheur. Celui-ci se laissera guider par le rythme et le contenu unique de l'échange dans le but d'aborder, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes généraux qu'il souhaite explorer avec le participant à la recherche. Grâce à cette interaction, une compréhension riche du phénomène à l'étude sera construite conjointement avec l'interviewé.

L'utilisation de cette technique de collecte de données permet donc, comme le soutiennent également Guay et Martin (2012), la flexibilité itérative nécessaire à la démarche de recherche qualitative et inductive. En effet, loin d'être construit comme un questionnaire, ce schéma représente selon ces auteurs « un guide d'entretien [...] souple et évolutif ». Une fois constitué, le schéma a été validé par les partenaires du Centre de santé et de services sociaux de la communauté impliquée afin de l'adapter en fonction de leurs recommandations. Selon Moeke-Pickering<sup>58</sup> (2014 : 150), « dans les enseignements autochtones et maoris, il est de tradition de se présenter soi-même, de dire qui l'on est et d'où on vient ». Ainsi, notre schéma d'entretien aborde trois grands thèmes : 1- *d'où je viens ?*, en correspondance aux origines, à la famille et à la communauté des participantes ; 2- *qui je suis ?*, en référence à la trajectoire de vie, aux valeurs identitaires, et à leurs enfants ; et 3- *où je vais ?*, en relation à l'expérience parentale des mères innues en contexte de PJ.

---

<sup>58</sup> Moeke-Pickering est une académique d'origine maorie de Aotearoa en Nouvelle-Zélande, appartenant aux tribus Ngati Pukeko et Tuhoe. Elle enseignant à l'Université Laurentienne depuis 2006 au programme autochtone de service social.

La réalisation d'entretiens narratifs a donné aux participantes la liberté d'ajouter des questions-réponses à leur discrétion, ce qui compte parmi les avantages de cette méthode de collecte de données. Également, elles ont eu la latitude nécessaire pour choisir de ne pas répondre à certaines questions sans justification. Elles pouvaient aussi omettre certaines sections avec lesquelles elles se sentaient moins à l'aise de répondre. Inspirée de Bertaux (1980), nous avons encouragé les mères à se saisir de la maîtrise de l'entretien et à ce qu'elles soient habitées par le désir de se raconter. Comme l'évoque l'auteur, « au fil de l'enquête, le sociologue sera [...] amené à être tantôt directif, tantôt non directif ; et c'est essentiellement dans la mesure où il aura une claire conscience de ce qu'il sait déjà et de ce qu'il recherche encore qu'il parviendra à poser les bonnes questions, à relancer ou à se taire à bon escient » (Bertaux, 2010 : 207).

À l'aide de ce schéma, et inspiré de l'entretien narratif, la démarche de collectes de données a eu lieu à l'automne 2016. Nous avons à ce moment résidé dans une auberge au sein même de la communauté. Une collaboration étroite avec l'intervenante sociale innue préalablement identifiée qui s'était chargée de structurer un calendrier de rencontres avec les participantes avant notre arrivée, nous a permis d'établir des liens rapidement. Dans les premières entrevues, cette intervenante nous a accompagnée aux domiciles des participantes afin de nous introduire et de faciliter les prises de contact. Ce qui s'est avéré être, sans aucun doute, un facteur favorable à la réussite de la démarche de collecte de données. Lorsque les premiers contacts ont été assurés auprès de quelques participantes, nous avons par la suite poursuivi les prises de contact de manière indépendante.

Au total, neuf participantes ont été rencontrées sur une base individuelle. Huit d'entre elles ont été rencontrées à leurs domiciles, et une seule participante a réalisé l'entrevue au Centre de santé et de services sociaux de la communauté. Le contenu des entretiens a été entièrement enregistré à l'aide d'une enregistreuse audionumérique. La durée des entretiens se situe entre 30 minutes (dans un seul cas) et deux heures (pour la majorité).

Dès le début de l'entretien, les modalités de l'étude ont été présentées aux participantes. Un temps a été alloué pour clarifier les objectifs du projet, le déroulement de l'entretien, et la méthodologie privilégiée. Également, un formulaire de consentement à la participation libre et

éclairée (annexe B) leur a été remis et explicité. Les participantes ont d'emblée été informées qu'en tout temps, elles pouvaient choisir de se retirer de l'étude, de refuser de répondre aux questions, ou d'abandonner le projet de recherche sans justification et sans subir aucun préjudice.

Nous avons réalisé tous les entretiens auprès des participantes. Cela a permis un accès privilégié aux lieux et au climat des rencontres. Dans ce contexte précis, nous avons pu nous imprégner de l'ambiance familiale, du climat des rencontres, mieux appréhender les non-dits, les silences et les comportements non verbaux. Réaliser nous-mêmes les entretiens a indéniablement enrichi notre démarche méthodologique. En ce sens, la présente étude souscrit au postulat de Cohen-Emerique (1991 ; 2015) qui évoque l'importance de se décentrer de son univers, ici compris comme les diverses composantes qui définissent l'identité et les repères culturels des divers groupes et individus, pour mieux pénétrer celui de « l'Autre ». Ainsi seulement, nous dit l'auteure, est-il possible de s'imprégner de son expérience, de ses subjectivités et de sa réalité quotidienne. En respect des postulats de Cohen-Emerique (2015), la réalisation des entretiens et notre passage en communauté nous ont permis de nous décentrer de nos repères occidentaux pour aller à la rencontre des univers de sens et de la conception du monde des mères autochtones rencontrées. Tel qu'évoqué, pour la majorité, ces rencontres ont été tenues dans les lieux intimes et privilégiés que sont leurs foyers familiaux.

Notre principal défi lors de la conduite des entretiens narratifs résidait, selon nous, dans notre expérience clinique d'intervenante sociale en contexte autochtone. Il fallait éviter de tomber dans le « piège thérapeutique », et ainsi conduire les entretiens dans une posture qui survalorise l'empathie et la résolution de problème. Pour s'en remettre une seconde fois à Bertaux (2010), mentionnons que selon l'auteur, chacun trouve son style, mais certaines attitudes extrêmes sont à proscrire, telles que trop parler, interrompre, ou à la limite, ne rien dire (silence). Nous nous en sommes tenue aux conseils de l'auteur et avons donc ajusté notre « savoir-faire » et « savoir-être » en fonction des participantes rencontrées et du climat d'entrevue. En accord avec cette prémisse, nous avons parfois dû prendre des pauses au

moment d'aborder des sujets plus sensibles. Ceci a permis d'offrir un répit aux participantes afin qu'elles réorientent leurs discours.

Force est d'admettre que tous au long du processus de collecte de données, chacune des étapes a suscité certaines préoccupations chez nous. Nous avons en outre la crainte d'être reçue avec méfiance ou résistance par les participantes, en lien à notre identité de mère allochtone, de chercheure et de travailleuse sociale. Cela se serait avéré tout à fait légitime. Sous ces considérations, et en lien au fait qu'une intervenante innue œuvrant en PJ nous a parfois introduite aux participantes, nous avons accordé une attention particulière à définir la neutralité de notre rôle et posture dans les premiers contacts afin de nous dissocier distinctement des services sociaux en place. Quoi qu'il en soit, dans la plupart des cas, nos craintes ne se sont pas avérées fondées. La grande majorité des entrevues se sont déroulées dans un climat de confiance et d'ouverture, mis à part quelques participantes qui ont démontré de l'inconfort lié au sujet de la rencontre et qui ont témoigné de frustrations à l'égard des services de PJ. La transcription des récits et nos résultats d'analyse rendent compte de ces réalités plus en profondeur.

Au terme des rencontres, nous avons mis à la disposition des mères les coordonnées de diverses ressources psychosociales pour celles qui ressentiraient le besoin d'obtenir du soutien. Avant de conclure, nous avons laissé le dernier mot aux participantes afin de leur offrir l'opportunité d'apporter des précisions sur des thèmes non traités. Enfin, nous avons également pris soin d'annoter divers détails de la rencontre dans notre journal de bord, employé comme outil référentiel pour fins de consultation et d'analyses éventuelles.

En conclusion, l'expérience des mères innues n'a pas été recueillie dans la perspective d'être corroborée ou généralisée, mais plutôt comme un savoir bien réel en soi. En accord avec ces fondements épistémologiques et le consentement des participantes, nous avons fait le choix de présenter l'intégralité des narrations des mères innues en plein cœur de cette thèse, et non en annexe, comme c'est plus souvent le cas dans le domaine de la recherche en sciences sociales. Ce choix épistémologique s'inscrit en outre en accord avec les stratégies d'analyse préconisées par Guay (2010 ; 2015b), qui visent à accorder l'importance requise aux savoirs d'expérience des

mères et à reconnaître leurs narrations comme des connaissances fondamentales à la science. Comme l'évoque Guay et Martin (2012 : 317) : « dans une approche biographique, les entretiens de type narratif sont construits en partant du principe que le narrateur est considéré comme l'auteur du récit ». Nous privilégions donc cet ancrage épistémologique qui s'inspire des fondements du modèle dialogique de l'approche biographique développé par Guay (2015b).

Plus précisément, au lieu de penser la coconstruction de connaissances en combinant les savoirs autochtones et le regard analytique de la recherche normative, ou comme c'est également le cas dans l'approche à *double perspective*<sup>59</sup> (Martin, 2012) qui conjugue les univers de sens autochtones et non autochtones, nous avons plutôt opté pour une posture qui considère les savoirs d'expérience des mères innues comme des connaissances intrinsèques, réelles et valides. Cela signifie qu'en aucun cas, elles ne nécessitent la complémentarité scientifique d'alliés, en l'occurrence non autochtones, pour rendre compte de la nature de leur intelligibilité.

### 3.3 Population, stratégie d'échantillonnage et recrutement

Cette section présente dans l'ordre notre population à l'étude, notre technique d'échantillonnage, la description plus détaillée de cet échantillon, ainsi que les modalités de sélection des participantes.

Tel que mentionné en introduction, cette recherche s'est construite de manière à répondre à une demande explicite de la direction des services de santé et services sociaux de la communauté impliquée, qui souhaitait qu'une étude portant sur la parentalité de mères dont les enfants ont fait l'objet d'une mesure de protection soit réalisée. Par souci de préservation de la confidentialité, mentionnons seulement que la population cible réside dans l'une des neuf communautés innues<sup>60</sup> situées dans la région administrative de la Côte-Nord au Québec.

---

<sup>59</sup> Cette approche est aussi appelée « double regard », « *Two Eyed Seeing* » et Etuaptmumk en Mi'kmaq. Développée en 2004 par deux Aïnés mi'kmaq du nom d'Albert et Murdena Marshall de la communauté Eskasoni en Nouvelle-Écosse, elle conjugue les savoirs appartenant aux visions du monde occidental et autochtone.

<sup>60</sup> Selon Statistiques Canada (2016), les Innus représentent la deuxième Nation la plus peuplée au Québec ; pour



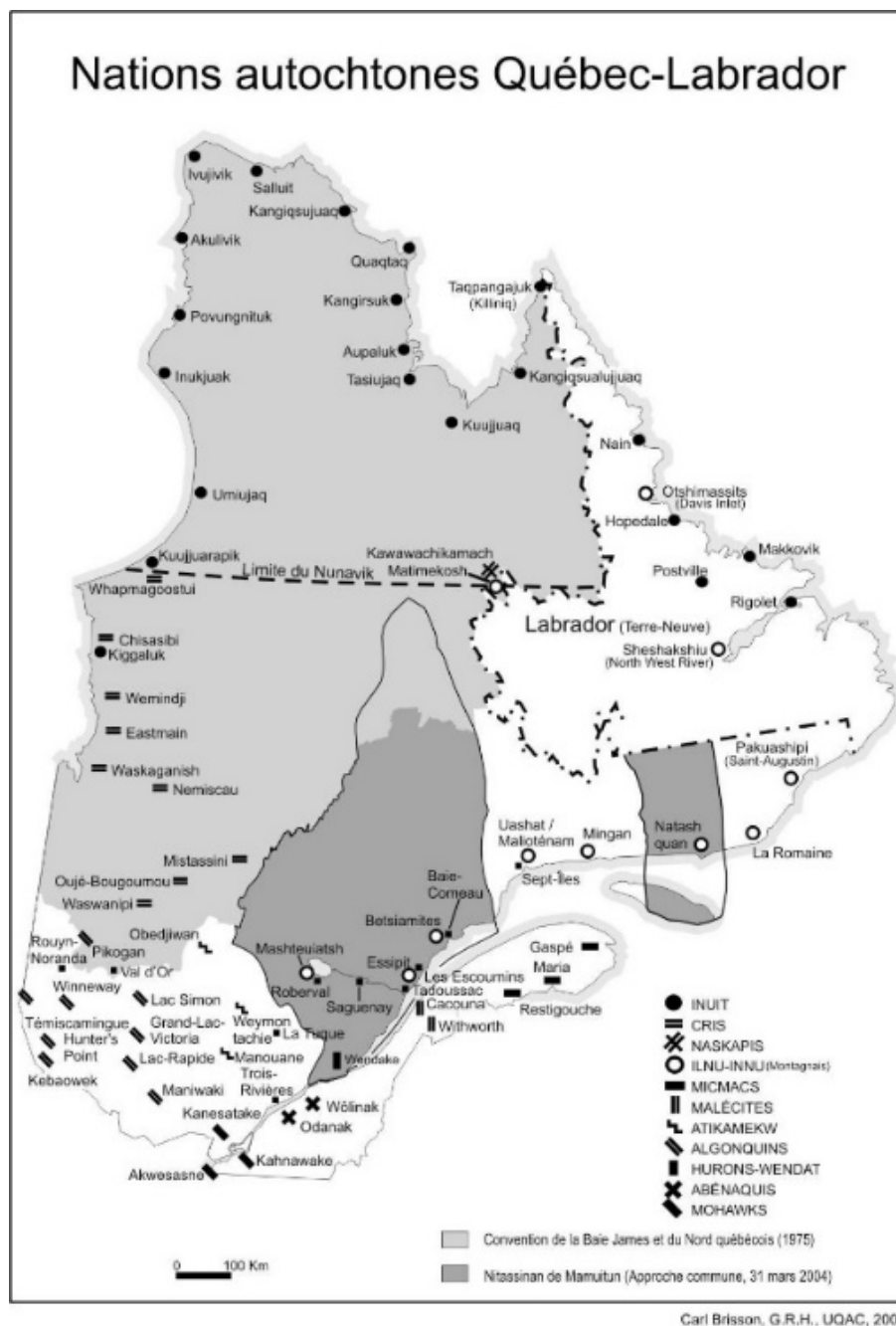


Figure 6. – Carte des Nations autochtones du Québec et du Labrador

Le choix d’étudier le cas d’une seule communauté dans l’étude permet notamment de combler une lacune de la recherche mise en évidence dans notre synthèse critique des connaissances (1.4). Ce choix méthodologique permet également de mener des analyses en profondeur de

---

un total d’environ 16 000 membres.

l'expérience de la parentalité de mères innues en contexte de protection afin d'appréhender leurs réalités complexes pour être en mesure d'adapter les services qu'elles reçoivent en communauté. Le phénomène à l'étude demeure encore bien peu étudié au Québec sous cet angle méthodologique précis, contrairement à l'ouest du pays où il est déjà documenté (Bennett, 2009 ; Kellington, 2002 ; MacDonald, 2002).

En sciences sociales, et plus généralement, dans le cadre d'une démarche d'analyse de type qualitatif, la méthode d'échantillonnage non probabiliste est privilégiée (Mayer *et al.*, 2000). Dans ce cadre, la constitution de l'échantillon n'est pas basée sur la théorie des probabilités, mais bien sur la sélection de participants volontaires qui correspondent à certains critères prédéterminés. Dans le cadre de cette étude, la méthode non probabiliste a été retenue afin de répondre à nos objectifs de recherche et pour cibler des caractéristiques particulières permettant de constituer notre échantillon. Les participantes ont donc délibérément été sélectionnées en fonction de leur représentativité par rapport au phénomène étudié. Cela dit, la stratégie d'échantillonnage privilégiée dans cette étude est une des formes d'échantillonnage par cas multiples ; soit l'échantillonnage par homogénéisation (Pirès, 1997). Selon ce type d'échantillonnage, et en considération des critères d'homogénéisation en recherche qualitative (Mucchielli, 2004 ; Paillé et Mucchielli, 2003), ce n'est pas tant le principe de la diversification externe qui s'applique, mais plutôt celui de la diversification interne (Pirès, 1997). En ce sens, l'étude visait à recueillir une variété de points de vue et d'expériences provenant de diverses actrices qui présentaient toutefois certaines caractéristiques communes.

L'échantillon rassemblé pour cette recherche est constitué de participantes caractérisées par différentes variables. Certaines sont plus générales (âge, nombre d'enfants, scolarité, occupation, statut civil, etc.), alors que d'autres sont communes et liées plus étroitement à la problématique cible (mère, situation en PJ, résidentes au sein d'une même communauté innue, etc.) (Pirès, 1997). Plus précisément, pour participer à l'étude, les mères devaient avoir connu une expérience directe (« *lived experience* » : Patton, 2002) avec les services de PJ, et de fait, avoir eu (au moins) un enfant pris en charge par ces services. Le dossier de protection pouvait avoir un statut actif ou passif (fermé il y a tout au plus cinq ans) au moment du recrutement. De

plus, pour participer à la recherche, les mères devaient résider au sein de la communauté et être membres en règle d'un Conseil de bande innu. Elles devaient accepter de se prêter à la démarche sur une base volontaire (Beaud, 2009) et démontrer un intérêt à partager leurs expériences de la parentalité en contexte de PJ. Enfin, les participantes devaient pouvoir s'exprimer aisément en français.

Un nombre total de neuf participantes constitue l'échantillon de la présente étude. Cet échantillon est homogène dans la mesure où il est constitué de mères toutes concernées par la problématique, d'origine innue et vivant au sein d'une même communauté située sur la Basse-Côte Nord au Québec. Selon la diversification interne de l'échantillon, elles sont âgées de 23 à 42 ans. Au regard du statut civil, sept d'entre elles s'identifient comme célibataires (monoparentales), une comme mariée et une en union de fait. Elles ont de deux à sept enfants. Aucune d'entre elles n'a complété d'études de niveau secondaire, mais deux d'entre elles étaient de retour à l'école dans le but d'atteindre cet objectif au moment de réaliser les entretiens. En lien à leurs occupations, cinq répondantes se définissent en tant que mère au foyer, deux occupent un travail rémunéré (comme animatrice de maison de jeunes et préposée aux bénéficiaires de nuit), et tel qu'introduit précédemment, deux sont de retour aux études secondaires. Au moment des entrevues, certaines des participantes avaient récupéré la garde de leurs enfants, d'autres étaient en attente de passer devant le Tribunal de la jeunesse, alors que certaines mères ont précisé que leurs enfants demeuraient placés. Pour une majorité de mères rencontrées, les enfants ont été placés au sein de la communauté ou dans une communauté innue, alors qu'une minorité a connu des placements temporaires hors communauté.

Enfin, la procédure de recrutement des participantes a entièrement été réalisée par le Centre de santé et de services sociaux qui est le partenaire communautaire de ce projet. Un appel à participation a été affiché au CSSS afin d'informer les participantes potentielles de la conduite de cette étude et des objectifs visés (annexe C). Les personnes intéressées à participer à l'étude l'ont signifié aux responsables du CSSS. Une intervenante sociale innue a été mandatée et déchargée de ses fonctions temporairement pour leur présenter le projet. Cette dernière avait

comme responsabilité de créer le pont avec nous et de faciliter la logistique entourant la prise de contact avec les participantes. Dans la démarche de réalisation d'entretiens, cette intervenante sociale innue a d'abord contacté les participantes, soit par téléphone, par courriel, ou en les visitant à domicile, pour leur présenter le projet. Certaines participantes ont accepté de participer à l'étude sur-le-champ, alors que d'autres ont repris contact avec l'intervenante quelque temps plus tard pour faire part de leur intérêt. Lorsqu'elles souhaitaient participer, cette intervenante innue prenait note de leurs coordonnées afin d'élaborer et structurer un calendrier de rencontres.

### **3.4 Démarche de retranscription et formalisation des récits**

Suite à la réalisation des entretiens semi-directifs avec les neuf participantes, nous avons procédé à la retranscription intégrale du contenu audio sous forme de verbatims, et ce, en portant une attention particulière aux dimensions non verbales des entretiens, tels les pauses, les silences, et les bruits ambiants. Dans une seconde étape, ces verbatims ont fait l'objet d'un travail de mise en forme approfondi, qui a consisté à éditer et reconstruire l'histoire des participantes de manière chronologique, tout en respectant et valorisant le compte rendu, la logique narrative, et les dimensions temporelles (Guay, 2015b). Dans cette démarche, une attention particulière a été portée à ne pas altérer les discours livrés et à éviter toute forme de distorsion pour en conserver l'intégralité le plus fidèlement possible. Ce travail de mise en forme des trames narratives, étape cruciale de la démarche de formalisation des récits, a constitué notre premier niveau d'intégration du corpus de données.

La troisième étape de la démarche de formalisation a consisté à retourner sur le terrain afin de valider les récits auprès des participantes. Riche de sa démarche, cette étape s'est soldée par une seconde prise de contact avec les participantes à l'automne 2017, dans un but de restitution et de validation de leurs récits. Dans ce processus, un second schéma d'entretien (annexe D) nous a permis de guider judicieusement cette étape de validation terrain. À ce moment, nous avons séjourné au sein de la famille de l'intervenante innue, médiatrice et

collaboratrice principale de l'étude, qui a généreusement accepté de nous accueillir. Précisons que ce second séjour (pour un total de vingt jours passés en communauté) a significativement nourri nos perspectives compréhensive et analytique du phénomène étudié. Il a en outre permis d'appréhender la réalité des mères rencontrées par le biais d'observations de l'intérieur, de discussions informelles avec l'intervenante identifiée, d'informations recueillies auprès d'informateurs clés dans la communauté (par exemple les gestionnaires des services sociaux et les intervenantes sociales en PJ), et de prises de notes dans notre journal de bord (Boutin, 2018). Ces diverses composantes ont significativement ajouté à notre analyse et permis de mettre en perspectives les données restituées aux participantes au moment de la validation.

Lors de ce second séjour sur le terrain, l'intervenante innue nous a accompagnée afin de reprendre contact par téléphone avec les neuf participantes, ou encore leur rendre visite à leurs domiciles. Certaines d'entre elles étaient absentes de la communauté, alors que d'autres, pour des raisons personnelles, ont préféré s'en tenir à une seule rencontre. Il nous a été possible de réaliser un second entretien auprès de cinq participantes. Elles se sont prévaluées de l'opportunité de bonifier leurs narrations à leur convenance. Cette étape centrale à la démarche méthodologique privilégiée a permis aux mères d'apporter des nuances ; voire même de supprimer certains propos qu'elles ne souhaitaient plus partager, ou encore d'en ajouter.

Notons qu'à ces rencontres, un petit nombre de participantes a amené des précisions, particulièrement en relation à la chronologie des événements survenus dans leurs vies. Une participante en particulier a souhaité procéder à l'ajout d'une conclusion à son récit, afin de fournir des dimensions complémentaires concernant les difficultés vécues à son retour en thérapie. Au reflet de ces additions, l'étape finale de formalisation a consisté à bonifier le contenu des récits et à remettre de l'ordre dans la chronologie des événements narratifs. À partir des commentaires et suggestions formulées à la seconde phase terrain, une mouture finale a été rédigée. Ces versions ont constitué le corpus d'analyse central de l'étude.

En conformité avec les fondements de l'approche biographique, de l'éthique de recherche en contexte autochtone (APNQL, 2014 ; Asselin et Basile, 2012 ; Gentelet, 2009) et des principes de

propriété, contrôle, d'accès et de possession des données (PCAP<sup>MD 61</sup> - APNQL, 2014), nous avons remis les récits aux cinq<sup>62</sup> participantes disponibles, afin qu'elles prennent pleine possession de leurs histoires de vie et les utilisent de la manière souhaitée. À la restitution des récits, la majorité des participantes se sont dites satisfaites de la manière dont elles ont su faire face à l'adversité. Certaines ont manifesté une grande fierté quant à l'évolution de leurs conditions de vie et aux apprentissages réalisés. D'autres ont envisagé un legs de leurs histoires à leurs enfants, et enfin, certaines d'entre elles ont souligné le désir de partager leurs vécus avec la communauté, en l'occurrence, par le médium de la radio communautaire. Aux dires de certaines participantes, leurs partages d'expériences permettront à d'autres mères d'éviter les pièges qu'elles ont elles-mêmes connus.

### **3.5 Traitement des données et analyses compréhensives**

Pour la présente étude, nous avons privilégié l'analyse compréhensive de Kaufmann (2004) pour poser notre regard sur les récits biographiques, afin de « comprendre un monde, d'en expliciter la cohérence et la dynamique, mais aussi les tensions, les clivages, les conflits » (Maligne, 2006 : 19). Comme l'indique Guay (2010), toute démarche d'analyse, même la plus compréhensive, suppose une étape de catégorisation et une codification qui compartimentent la réalité. Bien que le modèle d'analyse privilégié ne vise pas la généralisation, la saturation, ou encore à donner une signification aux discours, notamment par l'élaboration de typologies, le risque de catégoriser et de compartimenter est présent. D'ailleurs, selon Martin (2003a : 26), « [...] c'est là la limite peut-être la plus sérieuse de [...] la pensée occidentale — notamment scientifique — [qui] fonctionne en créant des catégories et en généralisant à partir d'observations spécifiques. Ces généralisations [...] permettent de saisir le réel en masquant aussi les nuances » (Martin, 2003a : 26). C'est également là où se situe tout le concept de pensée complexe de Morin (2005).

---

<sup>61</sup> Ces principes sont davantage définis à la section 3.6 de ce chapitre.

<sup>62</sup> Pour les quatre autres participantes, des précisions sont apportées à la section 3.6, quant aux démarches prévues pour leur remettre leurs récits.

Dans cette perspective, cette étude s'inscrit en cohérence à la pensée de Mucchielli (2004 : 71) pour qui « le but des sciences n'est pas [...] d'expliquer, mais de comprendre [...] le sens et la portée des gestes posés par les acteurs sociaux historiques ». Par cette visée épistémologique, la démarche analytique privilégiée se veut un processus réflexif et itératif rigoureux, justifié notamment dans l'étude par le choix de retourner une seconde fois sur le terrain pour la restitution et validation des récits. Rappelons notamment que l'objectif principal de cette étude était d'une part d'explorer les trajectoires et repères culturels des mères afin de comprendre leur parentalité, et d'autre part, d'identifier si elles considèrent que les services reçus en PJ ont suffisamment reconnu et valorisé ces savoirs d'expériences dans l'intervention.

De manière générale, la démarche d'analyse a consisté à codifier les récits et à en dégager les unités de sens qui émergeaient comme les plus significatifs dans les discours des participantes. Les principaux thèmes ainsi identifiés ont ensuite été regroupés sous trois grandes catégories: la parentalité ; l'adversité et la résurgence ; et la prise en compte des repères et réalités des mères par la PJ. Ces catégories renvoient aux sous-objectifs de l'étude. Un schéma présenté en introduction de la quatrième partie de la thèse permet de mieux camper ces trois thèmes (Figure 7. – Schéma des principaux thèmes d'analyse).

Dans notre démarche d'analyse, à partir des neuf récits bonifiés et formalisés, nous avons élaboré une grille de codification inspirée des thèmes centraux qui ont émergé. Cet outil a servi à la réalisation du codage des trois premiers récits. À l'aide de ceux-ci, nous avons par la suite procédé à une validation de codage par accords interjuges, de manière tripartite, appuyée par nos deux directrices de recherche. Ce processus visait à identifier les perspectives communes et les dissemblances, dans l'objectif de rendre la démarche de codification la plus rigoureuse possible. La grille originale a été modifiée et des changements relatifs à la structure et aux grands thèmes ont été apportés. Par la suite, nous avons procédé au codage de l'intégralité des neuf récits à l'aide de cette nouvelle grille (annexe E).

Le processus s'est soldé par l'analyse compréhensive (selon la perspective de Kaufmann, 2004) intégrale des récits qui, à l'opposé des démarches de type hypothético-déductives, visait à faire émerger des discours des mères, de manière inductive, les objets et préoccupations qu'elles ont

mis en exergue de façon plus éloquente. La lunette théorique privilégiée nous a conduite à structurer les analyses de manière à répondre à l'objectif précis de l'étude, soit l'exploration des trajectoires et repères culturels des mères afin de comprendre leur expérience parentale, et à identifier si ces dernières considèrent que les services reçus en PJ ont suffisamment reconnu et valorisé ces savoirs d'expériences dans l'intervention. Les objets principaux dégagés, tel qu'introduit, ont été structurés sous trois grands axes distinctifs qui recoupaient nos sous-objectifs de recherche. De chacun de ces axes-parapluies, ont découlé des sous-catégories qui ont permis d'apporter des précisions et plus de clarifications en lien à l'objectif de l'étude.

Dans ce processus d'analyse, les deux cadres constructivistes présentés à la section 2.3 (Berger et Luckmann, 2018 ; Martin, 2003a ; 2009) ont servi de filtre d'analyse permettant de laisser émerger des catégories et thèmes reliés à la compréhension des fondements et actions qui orientent et animent la parentalité des mères innues en contexte de PJ. Ils ont permis de faciliter l'articulation du passé, du présent et de l'avenir, en tenant particulièrement compte du pouvoir d'autodétermination des mères, des valeurs et idéologies qui orientent leurs actions, et des innombrables stratégies qu'elles utilisent face à l'adversité en vue de se reconstruire au contact des enseignements de la vie et de maintenir un équilibre parental et familial. À partir du point de vue des participantes, et fondé sur leur propre subjectivité, l'ancrage d'analyse préconisé a également permis de comprendre la manière dont elles se représentent leur parentalité, et en quoi, selon elles, les services de PJ tiennent compte ou non des particularités qui les définissent.

Avant de conclure, nous voulons apporter une précision quant au lien que nous entretenons, en tant que chercheure, avec l'objet d'étude. Nous souscrivons au propos de Martin (2003a : 26) qui, sur la question de l'analyse, précise que malgré la volonté de vouloir rendre compte des résultats de l'étude avec le moins de distorsions possible, « l'analyse offerte ici est, avant tout, le produit, de la démarche d'un[e] universitaire avec tout ce que cela sous-entend de filtres théoriques et méthodologiques ». En d'autres mots, les analyses rendues dans le cadre de cette étude, bien qu'elles se veulent le plus fidèles possible aux propos des participantes, et qu'elles visent le plus grand respect de leurs trames narratives, représentent nécessairement le produit



d'une réflexion non innue et académique sur la parentalité des mères rencontrées et sur leur expérience en contexte de PJ.

### 3.6 Considérations éthiques

Depuis les années 1990, l'éthique en contexte de recherche autochtone est au cœur des préoccupations scientifiques et est constamment remise en question. D'ailleurs, Martin (2013) considère que les dernières décennies ont donné lieu à un « basculement épistémologique » dans le monde de la science normative. Selon cet auteur, ce basculement vers la « science autochtone » ne « se situe pas seulement dans l'adoption des comités éthiques, mais aussi dans l'acceptation, par les tenants de la science normale, qu'il n'y a pas d'unité ontologique de la science » (Martin, 2013 : 148).

En accord avec les principes mis de l'avant par Martin, nous avons souhaité dans cette étude octroyer autant d'importance aux savoirs autochtones qu'aux connaissances dites scientifiques du domaine d'étude. Notre recension bibliographique renvoie en quelque sorte à cet énoncé, en ce qu'elle comporte une section spécifique sur les savoirs autochtones qui inclut l'Art, un certain nombre de documentaires et des sources alternatives telles *Espaces Autochtones*, considérés comme savoirs valides et intelligibles.

De surcroît, précisons qu'en date du 5 octobre 2016, ce projet d'étude a obtenu un certificat d'approbation éthique (annexe F) du Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences de l'Université de Montréal (CÉRAS-2016-17-140-P) pour la réalisation de la recherche. En conformité aux exigences du CÉRAS<sup>63</sup>, ce certificat a été mis à jour annuellement. Rappelons qu'au moment de procéder à l'entrevue, toutes les mères ont signé le formulaire de consentement éthique. Conformément à l'Énoncé de politiques des trois conseils, l'Éthique de la recherche avec des êtres humains (EPTC, 2010) concernant l'éthique de la recherche auprès

---

<sup>63</sup> Il est à noter que depuis le 1<sup>er</sup> novembre 2018, le Comité d'éthique de la recherche en arts et en science (CÉRAS) n'est plus en fonction. Il a été remplacé par le Comité d'éthique de la recherche – Société et culture (CRE-SC).

des autochtones, et aux principes énoncés dans le Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador élaboré par l'APNQL (2014), notre collaboration avec les responsables communautaires du projet témoigne du respect des lignes directrices en recherche autochtone. Également, rappelons que cette étude est née des préoccupations premières des dirigeants de la communauté qui en ont déterminé les objectifs. Le point de vue de ces partenaires et leurs préoccupations premières ont été pris en compte dès l'initiation du projet, tout au long de notre démarche d'analyse (restitution des récits aux participantes) et à chacune des étapes de l'avancement des connaissances. Cela dit, compte tenu de la nécessité de respecter des échéanciers de l'étude, l'analyse qui fait l'objet des trois derniers chapitres de la présente thèse n'a pas été validée avec les partenaires de la communauté.

Par ailleurs, cette étude a été réalisée en accord avec les principes éthiques directeurs fondamentaux en recherche autochtone, qui reposent essentiellement sur le respect, l'équité et la réciprocité (Énoncé de politique des trois Conseils en recherche ; protocole de l'APNQL, 2014). Ce protocole de recherche a pour objectif d'éviter les « pratiques colonisatrices » des chercheurs occidentaux (Martin, 2015 : 138). En accord avec d'autres principes de propriété intellectuelle en recherche autochtone (Asselin et Basile, 2012 ; Femmes autochtones du Québec, 2012), tels la propriété, le contrôle, l'accès et la possession des données (PCAP<sup>MD</sup> - APNQL, 2014 : 7-11), les mères interrogées demeurent les propriétaires, détentrices et utilisatrices premières des données recueillies. Elles ont l'entière liberté de les utiliser à leur discrétion et aux fins souhaitées. Les données de l'étude doivent d'abord et avant tout être utiles et bénéfiques à la communauté impliquée.

Dans cette visée, selon les lignes directrices en recherche autochtone, le chercheur est reconnu comme médiateur et non comme propriétaire des données de recherche (Asselin et Basile, 2012 ; Gentelet, 2009). Ces postures éthiques exigent des chercheurs qu'ils adaptent leurs méthodologies de manière à ce qu'elles respectent les protocoles de recherche autochtone. En concordance avec ces principes directeurs, tel qu'énoncé à la section 3.4, nous avons lors de notre second passage chez les Innus, remis cinq récits aux participantes disponibles. Des tentatives additionnelles pour rejoindre les quatre mères absentes seront engagées au moment

de la dissémination des résultats dans la communauté. Il serait aussi possibilité de transmettre les récits par le biais des adresses postales recueillies lors de la première entrevue. À noter par ailleurs qu'il est convenu dans cette thèse que les récits soient présentés intégralement pour évaluation, selon l'accord des participantes, mais qu'ils n'apparaîtront pas dans la thèse publique.

Avant de conclure, nous souhaitons apporter une dernière précision sur la question de la confidentialité. Toutes les données nominatives permettant l'identification des mères interrogées dans cette étude, les enregistrements audionumériques et les documents d'analyse seront conservés sous clé durant cinq à sept ans, dans un classeur réservé à cet effet à notre bureau situé à l'École de service social de l'Université d'Ottawa (FSS – 12022). Les données (imprimées ou enregistrées sur ordinateurs et clés digitales) que possède la chercheuse seront ensuite détruites conformément aux exigences de la procédure éthique (APNQL, 2014).

### **3.7 Originalité et limites de l'étude**

Cette section se décline en deux objectifs. D'abord, il s'agit de présenter l'originalité de la démarche réalisée, et ensuite, d'en identifier certaines limites. D'emblée, l'originalité de la recherche s'inscrit dans les choix de réalisation d'une étude dans une seule communauté ; dans la méthodologie itérative et constructiviste privilégiée ; dans la richesse du contenu des récits d'expériences livrés par les mères ; la profondeur des discours narratifs qui favorisent la prise de parole pour se raconter, la liberté d'expression, et le respect des traditions orales ancestrales ; ainsi que dans la pertinence sociale et scientifique d'analyses qui émergent de l'essence des savoirs d'expériences autochtones.

Du point de vue théorique, le choix d'inscrire cette recherche dans un cadre d'analyse constructiviste issu de la sociologie s'est avéré tout compte fait justifié. Ce cadre théorique permet de réaliser la recherche « *pour et avec* » les familles et communautés. Également, même s'il est utilisé à partir d'une conception non autochtone du monde et du phénomène complexe étudié, ce cadre d'analyse permet de tenir compte d'une dualité ontologique qui considère à la

fois la science autochtone et la science dite normative dans la production de savoirs. Cet effort d'aménagement des visions du monde s'est révélé non seulement nécessaire, mais somme toute complémentaire au renouvellement des connaissances dans ce domaine de recherche. Dugré (2019), qui en appelle au point de vue anthropologique de Dorais (2004), renforce ce positionnement lorsqu'elle explique que « l'articulation entre la mémoire culturelle, le territoire et la primauté de l'histoire conduit les Autochtones à entretenir un rapport au monde contemporain qui, [sans nécessairement s'y opposer], diffère des allochtones » ( : 78).

Par ailleurs, cette étude met de l'avant l'éthique de recherche autochtone et s'inscrit en accord avec les valeurs et un ensemble de principes culturels que les diverses Nations privilégient (APNQL, 2014 ; Asselin et Basile, 2012 ; Basile et Gros-Louis McHugh, 2013 ; Femmes autochtones du Québec, 2012 ; Gentelet, 2009 ; Levesque, 2009). Par son positionnement de réciprocité à l'égard des participantes et communautés, l'étude place les principes directeurs en recherche autochtone au centre de ses considérations éthiques.

De surcroît, pour faire état des réalités complexes livrées par les répondantes, soulignons que l'originalité de cette recherche relève également d'un effort de valorisation de l'innu-aimun pour rendre compte des conceptions du monde, cosmologies et ancrages identitaires véhiculés dans les récits biographiques. Produire des connaissances en respect de la langue vernaculaire des mères innues s'inscrit dans une approche émique en contexte autochtone (Hart, 2010) et démontre une ouverture aux schèmes de référents de « l'Autre » (Cohen-Emerique, 1991 ; 2015 ; Legault et Rachédi, 2008). C'est en l'occurrence sous ces considérations qu'en 2014, le Protocole de recherche de l'APNQL (2014 : Annexe 6 : 100) a proposé une traduction du formulaire de consentement en langue innue. Dans ce contexte précis, le chapitre de présentation des résultats tente, au meilleur de nos connaissances (modestes et rudimentaires), de mettre l'innu-aimun en valeur pour faire état des réalités complexes livrées par les répondantes.

Ce choix témoigne de l'attention portée à l'identité, à la langue vernaculaire, en considération du risque d'extinction de certaines langues autochtones (Statistiques Canada, 2006). En effet, outre l'Inuktitut (la langue autochtone la mieux préservée au pays) et la langue crie qui

semblent moins menacées, plusieurs langues ancestrales se sont éteintes<sup>64</sup>. L'érosion de ces langues est d'une grande préoccupation pour plusieurs Nations, non pas du fait qu'elles représentent un simple outil d'expression orale, mais bien au-delà, parce qu'elles incarnent l'histoire d'un Peuple et transcendent les générations. C'est principalement face à ces nombreuses considérations que dans cette étude, nous avons voulu mettre l'innu-aimun en valeur dans la présentation de nos résultats. Cette posture vise à honorer la réalité des participantes en considération de leurs valeurs et représentations du monde. Elle souscrit également aux principes de la Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones (DNUDPA, 2007), qui estime que la revitalisation des langues et cultures autochtones constitue un des éléments clés de l'autodétermination de ces Peuples.

En revanche, cette étude comporte également certaines limites à prendre en considération. Quelques-unes sont inhérentes au cadre théorique et méthodologique privilégié, d'autres à la confidentialité d'une recherche menée dans une communauté à population de faible densité, et enfin, à la conduite d'entrevues à domicile. Enfin, certaines limites se dégagent de notre posture de chercheure non innue, qui pose son regard sur une réalité méconnue.

D'abord, en rapport aux choix méthodologiques retenus pour l'étude, il faut souligner, comme l'évoque Guay (2010 : 139), que « la dimension qualitative et le caractère subjectif de la recherche ne permettent pas de rendre compte de toute la réalité du phénomène étudié ». Par ailleurs, le fait que la recherche s'appuie sur un petit nombre de participantes, dans une seule communauté, et que certains récits n'aient pas été validés par les mères, suppose qu'il est impossible de généraliser nos résultats et conclusions pour les appliquer à d'autres communautés. Sans doute, la diversité des Nations autochtones au Canada et au Québec permet d'appuyer cette posture épistémologique. En effet, puisque chacune des Nations autochtones possède des caractéristiques distinctives et singulières, le risque d'universalisation et de généralisation pourrait se heurter à ce principe d'originalité.

---

<sup>64</sup> Pour illustrer l'ampleur de ces préoccupations, soulignons que l'Organisation des Nations Unies (ONU) via l'UNESCO a officiellement décrété 2019 comme l'année internationale des langues autochtones.

Par ailleurs, une seconde limite de cette recherche se dégage des enjeux éthiques reliés à la confidentialité lors de la réalisation d'une étude auprès de familles vulnérables. À cet égard, le protocole de l'APNQL (2014) stipule que les participants ont le droit d'exiger que leurs noms apparaissent après une citation rapportant leur propos ; de figurer dans la liste des informateurs ; ou même de refuser de signer toute forme de consentement écrit, considérant qu'un consentement verbal est tout aussi valide. Par conséquent, un amendement à la formule standard de consentement (APNQL, 2014 : 100) était prévu initialement pour permettre aux participantes désireuses de se prévaloir de ce droit, de pouvoir consentir à leur auto-identification et conformément, d'être citées. Cette formule proposait également d'assurer la confidentialité pour toutes les participantes préférant garder l'anonymat, ainsi que pour celles choisissant de ne pas signer le formulaire de consentement.

Cependant, en respect des règles institutionnelles entérinées par le Comité d'éthique en recherche de l'Université de Montréal à l'égard de la vulnérabilité de participantes et d'enfants ayant connu une situation en PJ, nous avons dû préserver l'anonymat complet des mères rencontrées. Aux entrevues, certaines d'entre elles nous ont fait part de leur déception face à ces contraintes institutionnelles. Nous les avons néanmoins rassurées en réitérant qu'elles détenaient l'entière liberté d'utiliser et de partager leurs récits à leur guise, selon leur volonté et à leur discrétion.

Dans un même ordre d'idées, il importe de pointer le défi que représente le maintien de la confidentialité dans le contexte d'une étude menée au sein d'une communauté de faible population, comme c'est le cas pour cette recherche. Toutes les mesures nécessaires ont été mises en place afin de respecter le plus rigoureusement possible, et tel qu'exigé par le Comité d'éthique en recherche de l'Université de Montréal, l'entière confidentialité des participantes. Les risques de reconnaissance par association demeurent néanmoins réels.

Des limites additionnelles liées à la conduite des entretiens doivent être soulignées. Deux d'entre eux ont été menés en présence des enfants et d'un conjoint. Riches de leurs essences et contextes, ces rencontres aux domiciles familiaux ont tout de même comporté des défis notoires en termes de conciliation d'entretiens, de responsabilités des mères à l'égard de leurs

enfants, d'allées et venues des membres de la communauté à la résidence, et de préoccupations des conjoints face à notre présence. Les échanges et la quiétude nécessaires aux discussions, parfois lourdes de sens, se sont heurtées aux échos de pleurs d'enfants, de bruits environnants, et à des interruptions plurielles.

Également, malgré les considérations éthiques liées à l'innu-aimun, le critère restrictif d'échantillonnage de l'étude qui cible des participantes aptes à s'exprimer en français représente une limite dans la mesure où, en considération à l'histoire, il peut être aliénant de s'exprimer dans la langue du colonisateur. Bien qu'une majorité de mères innues rencontrées maîtrisent le français, tenir les échanges dans leur langue seconde peut insuffler un sentiment d'assujettissement. Au regard de diverses considérations, principalement les coûts onéreux et la complexité de l'organisation du travail avec des interprètes dans le cadre d'une étude doctorale, la présente recherche s'est déroulée en français. Nous sommes consciente des difficultés engendrées pour les mères dans le partage de leurs trajectoires et situations de vie, ainsi que des biais possibles engendrés par la nécessité de s'exprimer dans une langue seconde. Ceci a d'ailleurs fait l'objet de préoccupations explicites par certaines participantes durant nos entretiens. L'utilisation de l'annexe 6 du formulaire de consentement éthique (APNQL, 2014) traduit dans la langue vernaculaire des participantes aurait certes permis une meilleure reconnaissance de leurs valeurs identitaires et repères culturels. Cet aspect représente une limite de l'étude et sera pris en considération dans de futurs travaux.

Enfin, avant de conclure définitivement, ajoutons à ces limites notre identité, rendue aussi limpide que possible tout au long de cette étude, de chercheure, travailleuse sociale et mère allochtone. Cette posture nous a, d'une part amenée à appréhender la parentalité des mères innues en PJ en grande partie comme une réalité qui nous était extérieure et inconnue (Schön, 1994). De surcroît, notre identité professionnelle de travailleuse sociale, faut-il le rappeler, évoque plusieurs torts causés aux familles autochtones dans l'histoire. Sur la base de ces constats et réflexions, les risques et limites possibles de biais ethnocentriques dans les analyses doivent ici être identifiés.

Au prochain chapitre, nous présentons l'intégralité des neuf récits biographiques livrés par les répondantes.





## **TROISIÈME PARTIE : PRÉSENTATION DES RÉCITS BIOGRAPHIQUES**

Cette partie de la thèse présente les neuf récits biographiques des mères rencontrées. Rappelons qu'ils ont été édités et formalisés en considération aux marqueurs historiques et temporels des narrations. À l'étape de restitution et validation des récits, un nombre de cinq participantes a voulu ajouter un titre significatif à son histoire. Ces titres apparaissent en introduction des récits. Chaque récit présente également des sous-thèmes qui structurent la narration dans sa chronologie des événements.

## **Chapitre 4**

### **Prise de vue sur les récits**

**\*\*\* En accord aux exigences éthiques de l'étude, les récits biographiques des neuf participantes ont été retirés de cette version publique de la thèse \*\*\***

## **QUATRIÈME PARTIE : ANALYSE COMPRÉHENSIVE, RÉSULTATS ET DISCUSSION**

Les résultats d'analyse présentés dans cette partie sont avant toute chose le produit d'une connaissance ancrée dans les savoirs d'expérience livrés par les neuf mères innues dans leurs récits narratifs. Ils n'ont donc pas la prétention de rendre compte d'une réalité objectivable de la parentalité des mères interrogées. Notre posture de recherche et d'analyse se rallie pour l'essentiel à des principes mis de l'avant dans la *Trousse d'outils pour les alliés aux luttes autochtones* (Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal et coll., 2019 : 4) qui soutient que : « [l]es personnes, familles et communauté autochtones sont les experts de leurs propres réalités et histoires ».

En fonction de l'objectif et des sous-objectifs identifiés dans cette étude, cette partie se décline en trois axes d'analyse principaux organisés en concordance au schéma qui se trouve à la figure 7 (Schéma des principaux thèmes d'analyse). Le cinquième chapitre d'analyse expose les trajectoires d'enfance, le contexte d'exercice parental et les transmissions culturelles dans la construction de la parentalité (chapitre 5). Le sixième chapitre d'analyse converge vers la résistance, la force d'adaptabilité et la résurgence des répondantes devant l'adversité (chapitre 6). Enfin, à l'intersection des singularités parentales et de l'intervention, le septième chapitre d'analyse présente les enjeux de reconnaissance et de sécurité culturelle en protection de la jeunesse (chapitre 7).

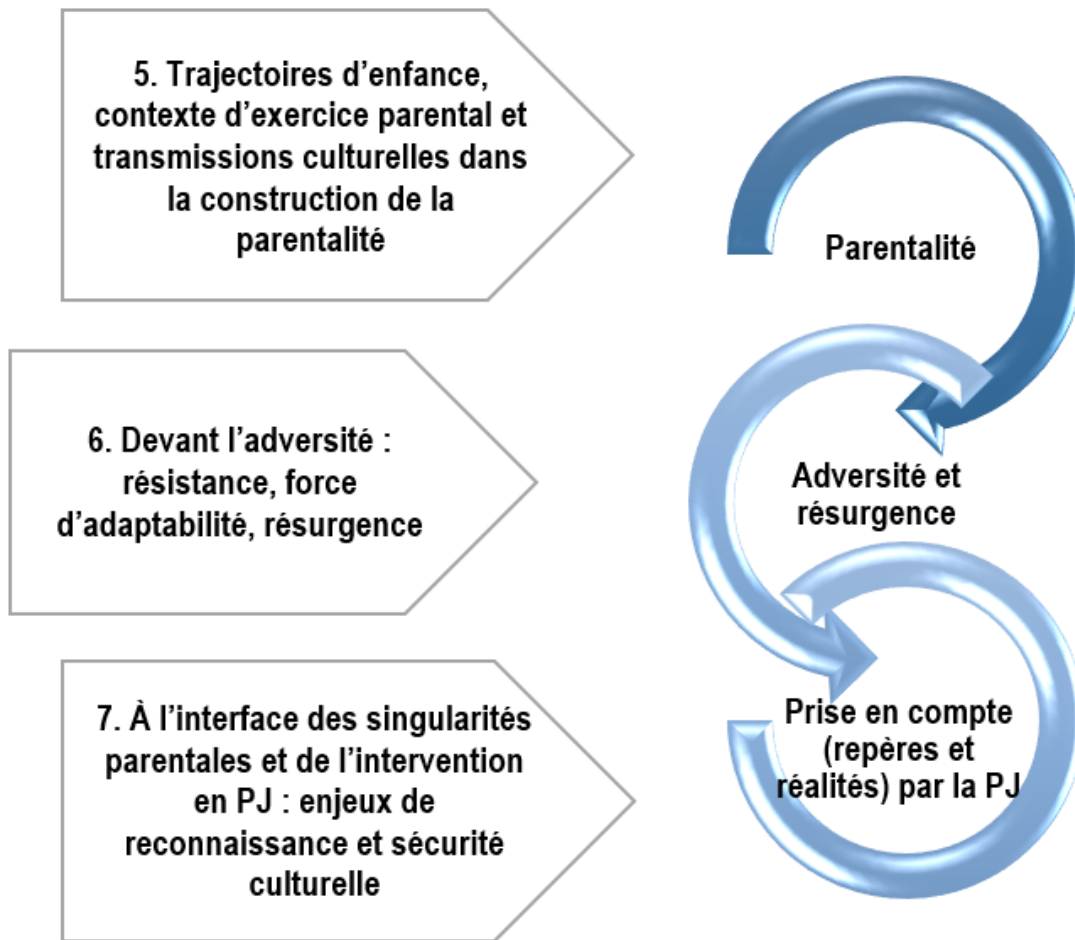


Figure 7. – Schéma des principaux thèmes d'analyse

Dans les trois chapitres qui suivent, les analyses seront présentées et articulées autour de thèmes émergeant du discours des mères. Tout au long des chapitres, les divers constats seront appuyés par des extraits de récits qui permettront de mettre en exergue certaines perspectives prépondérantes aux discours livrés par les répondantes, de souligner les similitudes et de dégager certaines dissidences. Des synthèses regroupant les dimensions centrales des analyses permettront de créer des parallèles avec les savoirs autochtones et les divers écrits scientifiques traités dans le premier chapitre de cette thèse. Rappelons enfin qu'en concordance au second chapitre, l'angle théorique du constructivisme social de Berger et Luckmann (2018) et l'action historique de Martin (2003a ; 2009) serviront de cadres directeurs afin de porter un regard sur les résultats de cette recherche.

## **Chapitre 5**

# **Trajectoires d'enfance, contexte d'exercice parental et transmissions culturelles dans la construction de la parentalité**

Dans cette section, nous rendons compte des marqueurs importants qui ont infléchi la construction parentale des mères ; nous exposons les divers contextes d'exercice de leur parentalité ; et nous présentons leur manière de concevoir leurs rôles, de valoriser certaines pratiques et de transmettre des valeurs singulières à leurs enfants. Dans ce contexte, nous examinons l'essentiel des propos analysés sous cinq thèmes spécifiques. Dans un premier temps, l'héritage du passé et des événements marquants ayant ponctué le parcours d'enfance des répondantes est présenté. Ensuite, la construction hybride et les perspectives antagonistes du *devenir mère* sont discutées, par modélisation ou par opposition au vécu expérimenté. Puis, les enjeux de configuration des rôles parentaux, des pratiques et de la discipline à l'égard des enfants font l'objet de notre analyse. Nous abordons ensuite les transmissions intergénérationnelles des repères identitaires et culturels qui se dégagent de l'examen approfondi des récits. Ultimement, ce cinquième chapitre culmine avec une synthèse des résultats et une discussion.

### **5.1 Héritage et événements marquants de l'enfance**

Aux dires de plusieurs participantes, on ne peut savoir où l'on va, si on ne sait pas d'où l'on vient. De concert, les discours sur leurs origines et leurs trajectoires passées ont occupé une place centrale dans les entretiens. Rendre compte des analyses qui gravitent autour de ce thème permet notamment de dégager le construit dynamique et itératif du façonnement de la parentalité de ces mères.

Dans ce qui suit, les discours livrés par les mères rendent compte de trajectoires d'enfance complexes, jalonnées de défis et de résistance, qui ont teinté considérablement leur devenir

parental. Ces trajectoires sont explorées par l’entremise de trois thèmes principaux. D’abord, les narrations de plusieurs participantes convergent vers une rhétorique du développement dans un milieu familial marqué par les dépendances. Ensuite, un second thème émergent s’articule autour du trauma lié au placement et à la rupture identitaire. Ultimement, les analyses font poindre une thématique commune de violence sexuelle et de marginalisation.

### **5.1.1 Milieu familial marqué par les dépendances**

Je bois, de mère en fille, nous n’avons pu enclencher la finale des tornades.

(Natasha Kanapé Fontaine, Nanimissuat, 2018 : 51)

Cette section expose les expériences d’enfance rapportées par trois mères (Aline, Debbie et Hélène), qui confient avoir été placées en raison des situations de dépendances de leurs parents. Nous allons examiner plus particulièrement les cinq conséquences émanant de ce vécu mentionné par les répondantes : le développement de stratégies de protection ; le fait de s’être vues forcées de se responsabiliser tôt en âge (la parentification) ; d’avoir connu la faim ; de vivre un sentiment d’abandon ; et d’avoir elles-mêmes développé des dépendances.

En lien aux stratégies de protection, Aline et Debbie évoquent que face aux épisodes de consommation de leurs parents, elles ont développé des mécanismes pour pallier et échapper aux situations difficiles. Aline confie d’une part avoir elle-même complété à plusieurs reprises une requête de placement temporaire dans une ressource alternative : « C’est arrivé à une ou deux reprises que je demande pour être admise au \*\*\*. Ce n’était pas parce que j’étais en fugue, mais parce que ce n’était pas sécuritaire chez moi. Je n’y étais pas bien parce que mes parents consommaient tout le temps » (Aline, parag. 7). Debbie explique d’autre part que la consommation abusive d’alcool de sa mère a mené à son placement et à celui de sa fratrie : « C’est à partir de ce moment que j’ai été suivi par la DPJ. Ce fut le cas aussi pour deux de mes frères. Quand ma mère buvait, il y avait toujours des conflits » (Debbie, parag. 1).

Hélène a pour sa part partagé le fait que la consommation de ses parents l’ait obligé à se responsabiliser tôt en âge et à « ramasser les pots cassés » :

Quand j'étais jeune, mes parents buvaient beaucoup et mon enfance n'a pas été drôle. Je me faisais régulièrement réveiller la nuit par des cris et des chicanes. Et quand je me levais le matin, la maison était toute virée à l'envers. J'étais obligée de faire le ménage avant d'aller à l'école. Ce n'est vraiment pas une vie. (Hélène, parag. 1)

Ce passage du récit d'Hélène illustre une logique de *parentification* selon laquelle, l'enfant est amené, tôt dans son parcours, à occuper le rôle et les fonctions du parent aux prises avec des difficultés d'envergure, qui limitent l'exercice de sa parentalité (Suisse, 2015).

Pour certaines participantes, dont Aline, la consommation des parents a généré de la précarité alimentaire : « Mes sœurs, mes frères et moi avons toujours été placés dans des familles d'accueil parce que ma mère consommait beaucoup et nous manquions souvent de nourriture » (Aline, parag. 6). Cet extrait met en exergue le maillage entre les dépendances de la mère, la faim et le placement extrafamilial de tous les enfants.

Par ailleurs, de l'examen des récits et des thèmes qui recoupent les événements marquants de l'enfance, émerge également le sentiment d'abandon. C'est le cas notamment pour Hélène, qui témoigne avoir été laissée à elle-même et avoir manqué d'accompagnement scolaire quand ses parents étaient en état d'intoxication : « [...] ce qui m'a beaucoup manqué c'est de ne pas avoir été encouragée. Comme mes parents consommaient de l'alcool, je n'avais pas d'encouragements dans mon cheminement scolaire » (Hélène, parag. 4).

Ultimement, l'analyse des récits met en relief l'héritage passé et le fait que des répondantes aient plus tard reproduit les comportements de dépendance observés chez leurs parents.

L'extrait suivant du récit d'Aline témoigne justement de cette réalité :

Vers l'âge d'environ douze ans, j'ai commencé à consommer du pot et du hasch. Tu sais, je ne voyais pas ça si grave de prendre de la drogue. (...). Vers l'âge de seize ans, j'ai commencé à boire du vendredi jusqu'au dimanche. Par la suite, je buvais même les soirs de semaine après l'école. Vers l'âge de dix-huit ans, je n'allais plus à l'école et je buvais souvent. À ce moment, j'ai vraiment commencé à être alcoolique. (Aline, parag. 9, 10, 11)



Corrélativement aux dépendances et aux conséquences analysées, les propos d'Aline dépeignent une trajectoire similaire à celle de sa mère. De toute évidence, l'extrait présenté ne permet pas de dégager un rapport de cause à effet. La réalité observée est significativement plus complexe à analyser. Néanmoins, il est possible d'affirmer que pour Aline, grandir au sein d'un milieu marqué par les dépendances semble avoir eu une influence considérable sur la construction de son devenir mère à plusieurs égards.

Somme toute, dans cette section, les discours des répondantes font état de l'héritage et des événements marquants inhérents à leurs foyers familiaux d'enfance. Les témoignages présentés ont permis de rendre compte des dépendances de leurs parents (souvent des mères) et de leurs impacts sur leurs trajectoires. Dans cette perspective, ce qui suit vient jeter l'éclairage sur les traumatismes liés au placement et à la rupture identitaire, lesquels contribuent à plusieurs égards à la compréhension de la parentalité des mères innues participantes.

### **5.1.2 Traumas du placement et rupture identitaire**

Les résultats d'analyse présentés dans cette section permettent essentiellement de mettre à jour les divers traumatismes liés au placement des participantes comme marqueurs de rupture identitaire. En lien à leur placement, certaines participantes ont évoqué de la colère relativement à l'interdiction de parler leur langue maternelle ; d'autres ont souligné un sentiment d'abandon, alors que certaines ont mentionné de l'incompréhension relativement à la fracture des liens familiaux.

D'abord, la situation de Debbie, qui se remémore sa trajectoire au \*\*\* à \*\*\*, où elle est entrée à 11 ans pour la première fois, pour en ressortir à 17 ans, illustre la colère vécue face à la prohibition de s'exprimer dans sa langue :

Au \*\*\*, nous n'avions pas le droit de parler montagnais. À moins que l'on soit juste entre nous, en train de jouer aux cartes. Ce qui était quand même assez rare. Et ça, ça m'a vraiment fait chier. Je ne sais même pas s'ils [les éducateurs en réadaptation] avaient le droit de faire ça, de me couper de ma culture. En tout cas, ça m'a vraiment fait quelque chose ». (Debbie, parag. 5)

Les propos de cette répondante font poindre les frustrations et les défis liés au placement, à la rupture identitaire et à l'érosion de sa langue. Ses difficultés semblent accentuées, plus particulièrement lors de ses 18 ans, au moment de réintégrer sa communauté et de retisser les liens érodés durant son absence. Le passage suivant témoigne explicitement des obstacles rencontrés :

Quand on m'a placé à l'extérieur de la communauté, j'ai perdu tout contact avec ma famille. Je n'ai même pas pu revoir ma mère montagnaise (Debbie, parag. 2). [...]. À 17 ans, je suis sortie du \*\*\* sans savoir écrire un seul mot de ma réserve, alors que toute ma famille parlait montagnais. J'étais assez bouche bée. Je ne comprenais rien de ce que ma famille me disait. Comme une nouille, je faisais tout le temps répéter les autres. En plus, ma mère parlait anglais. Comment voulais-tu que je communique ? Que je tisse des liens avec eux. De ne pas parler montagnais dans ma jeunesse m'a vraiment fait chier. Ça m'a pris du temps à me remettre à parler ma langue. (Debbie, parag. 7)

Suite à leurs placements, d'autres participantes ont affirmé avoir vécu un sentiment d'abandon. C'est le cas notamment de Marthe qui, placée en milieu familial allochtone, précise s'être longtemps sentie égarée et en quête identitaire. L'extrait suivant rend compte de son état d'être : « En grandissant, c'est comme si je me sentais un peu perdue parce que j'avais été adoptée. C'est vraiment quelque chose, tu sais. Tu te poses toutes sortes de questions. Tu te demandes pourquoi. Je pense que j'ai vécu du rejet et de l'abandon » (Marthe, parag. 3).

Enfin, Viviane rapporte son sentiment de confusion relativement au fait d'avoir été coupée de ses liens familiaux et de sa communauté. Elle explique avoir passé une grande partie de son enfance ballotée entre les familles d'accueil, les foyers et les Centres jeunesse. Malgré son désir et la volonté de vivre parmi les siens, c'est seulement à l'âge de l'adolescence que le juge lui a concédé le droit de retourner vivre dans sa communauté avec sa grand-mère innue :

Le lendemain, la travailleuse sociale est venue chez la dame et elle m'a dit que j'irais au foyer d'hébergement pour jeunes en réadaptation parce qu'il n'y avait pas d'autres familles d'accueil de disponibles. J'ai trouvé ça bizarre qu'on veuille me placer au foyer de réadaptation seulement parce qu'il n'y avait pas d'autres familles d'accueil de disponibles. Je n'étais pas une délinquante. Puis en fin de compte, quand nous avons passé en Cour, vu que ma travailleuse sociale m'avait déjà placée chez ma grand-mère, le juge a décidé de me placer chez elle. Et c'est comme ça qu'à l'âge de 13 ou 14 ans, je suis allée vivre chez mes grands-parents maternels. (Viviane, parag. 5)

Cette participante a raconté avoir été confuse face au milieu de placement privilégié par la PJ, la coupant ainsi de son identité culturelle. Selon Viviane, à l'origine, le juge aurait dû lui accorder le droit d'habiter avec sa grand-mère qui, d'emblée, avait revendiqué sa garde permanente. À cet égard, nous attirons l'attention sur les dispositions récentes de la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis* qui stipulent, selon les alinéas b), c) et d) de l'article 16(1), que dans le cadre du placement d'un enfant autochtone, et dans la considération de son meilleur intérêt, les services en enfance famille doivent privilégier un placement auprès d'un membre de la famille immédiate, élargie, ou appartenant au groupe (Nation autochtone) dont il fait partie.

En somme, les propos de ces trois participantes sur le placement et la rupture identitaire laissent émerger la colère liée à la perte de la langue maternelle, le sentiment d'abandon face au vécu en foyer allochtone, et l'incompréhension découlant d'une fracture des liens familiaux et de proximité. Il ressort de ces perspectives de traumatismes du placement, un discours consensuel lié au malaise et à la perte de repères culturels qui participe à la rupture identitaire. Ces trajectoires d'enfance ont indubitablement contribué à la construction de la parentalité des répondantes. Dans une analyse compréhensive et holistique de la parentalité en contexte de PJ, ces traumatismes du placement et ces dislocations culturelles doivent impérativement être contextualisés pour en saisir toutes les nuances et la complexité.

Dans une dernière étape d'analyse entourant les trajectoires d'enfance des participantes permettant une compréhension élargie des divers facteurs contribuant à la définition singulière de leur parentalité (en devenir), nous portons maintenant l'attention sur la violence sexuelle, la pauvreté et la marginalisation vécues.

### **5.1.3 Violence sexuelle et marginalisation**

[...] la violence ne s'inscrit pas dans nos valeurs culturelles, elle résulte plutôt d'une haine de soi coloniale encouragée par le système des pensionnats indiens et du colonialisme.

(Ellen Gabriel, nd, activiste de la Nation Mohawk).

Cette section se décline en deux pans d'analyse. Interrogées sur leur enfance, des participantes ont abordé la violence sexuelle vécue en soulignant, d'une part, s'être senties révoltées face à l'injustice, et d'autre part, avoir fait preuve de résistance en dénonçant les faits vécus. Elles ont également partagé des expériences de pauvreté et de marginalisation.

Selon la Déclaration sur les droits des enfants des Premières Nations (APNQL, 2015), chaque enfant a le droit d'être protégé contre les sévices et la violence sexuelle. Pourtant, à l'entrevue, deux répondantes ont fait mention d'expériences traumatiques dans l'enfance liées à la violence sexuelle. À cet égard, Debbie, placée en bas âge dans un foyer allochtone, évoque s'être révoltée face à l'injustice vécue : « Vers l'âge de six ans, j'ai été placée dans une première famille d'accueil blanche à \*\*\*. À ce moment, j'ai connu mes premiers attouchements sexuels. C'est assez révoltant de se faire attoucher sexuellement à six ans dans sa première famille d'accueil blanche. Tous mes problèmes ont commencé à ce moment. Je pouvais bien être une enfant révoltée. » (Debbie, parag. 1). En plus d'être retirée de sa famille pour assurer sa sécurité, et d'être relocalisée dans une famille d'accueil non autochtone, la coupant ainsi de ses racines identitaires, Debbie a de plus connu le drame de l'abus sexuel. Sa colère, perceptible lors de l'entrevue, l'habite toujours.

Par ailleurs, également confrontée à une situation d'abus sexuel, mais cette fois en communauté, Aline exprime avoir fait appel à certains mécanismes pour gérer le traumatisme vécu. Elle a fait preuve de résistance en dénonçant les sévices vécus à maintes reprises. L'extrait suivant illustre sa démarche de divulgation de la situation à sa mère :

Dans mon enfance, j'ai connu pas mal d'abus sexuels. [...]. Quelque temps plus tard, j'étais tannée de garder ce secret dans mon cœur et j'en ai parlé à ma mère. Je lui ai dit : - tu sais la fois où vous étiez plusieurs à consommer de la drogue ? L'ami que vous avez amené à la maison est descendu en bas et il m'a abusée [...] ». (Aline, parag. 8)

En lien au second thème émergeant des analyses, il semble que la marginalisation ait ponctué la trajectoire d'enfance de certaines participantes de manière significative. C'est le cas du moins pour Aline (parag. 4). Cette répondante évoque le moment où, dans les années 1980, sa mère adoptive est allée à l'Université. Elle est donc demeurée dans une famille à \*\*\*. Son récit

raconte ses souvenirs de l'intimidation vécue à l'école, en outre parce que sa famille se retrouvait souvent à la rue. Aline affirme néanmoins que sa mère s'est toujours assurée que tout le monde ait quelque chose à se mettre sous la dent, même dans les moments les plus difficiles. Enfin, Aline ajoute que plus jeune, elle saisisait mal les actions posées par sa mère, mais qu'au moment de devenir elle-même parent, elle a mieux compris la complexité de ce rôle et des responsabilités qui y sont associées.

Nous allons maintenant tourner le focus vers la construction hybride et antagoniste du *devenir mère* en relation à la manière dont les événements marquants de l'enfance ont ponctué et façonné le développement des répondantes (Schütz, 2011).

## **5.2 Construction hybride et antagoniste du *devenir mère***

De l'examen des récits il se dégagent deux axes asymétriques de la construction parentale, qui s'érigent en tension et en porte-à-faux l'un par rapport à l'autre. Pour en faire état, nous avons scindé la section en deux axes précis. L'un présente d'abord la construction de la parentalité des mères par modélisation à leur vécu, et l'autre expose leur construction de la parentalité par opposition à celle expérimentée.

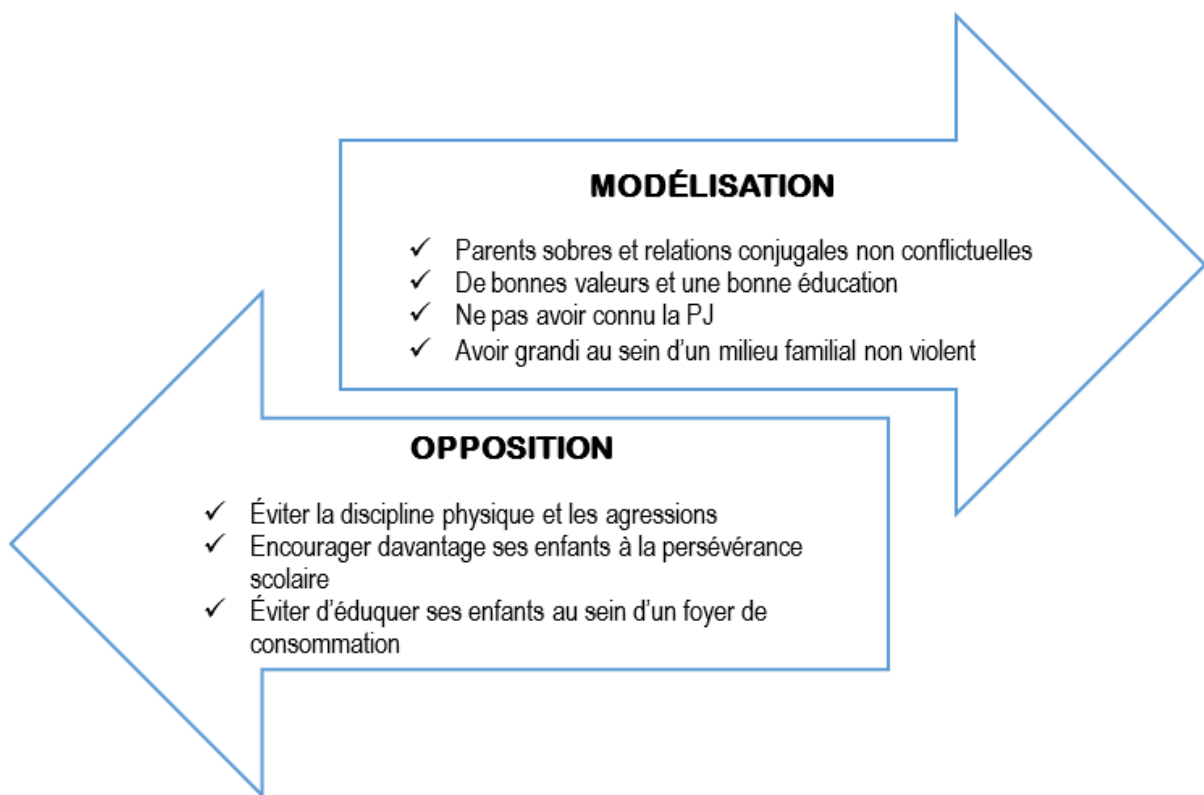


Figure 8. – Définir sa parentalité par modélisation ou par opposition

### 5.2.1 Construire sa parentalité par modélisation

Parmi les répondantes interrogées, trois ont rapporté avoir connu un modèle parental qu'elles qualifient, pour ainsi dire, d'adéquat, et qu'elles souhaitent reproduire auprès de leurs enfants. Certaines ont évoqué avoir connu des parents sobres, ayant une relation conjugale non conflictuelle. D'autres ont rapporté les bonnes valeurs et l'éducation transmise. Un certain nombre de répondantes ont abordé le fait d'avoir grandi au sein d'un milieu familial sans violence. D'autres encore ont relaté ne jamais avoir connu la PJ. Les répondantes rencontrées ont précisément mis l'accent sur leur désir de s'inspirer de ces modèles et repères parentaux pour définir l'exercice de leur parentalité auprès de leurs propres enfants. Dans ce qui suit, nous exposons des extraits de récits qui illustrent ces quatre dimensions.

D'abord, Lyane évoque avoir grandi auprès de parents sobres et ne jamais les avoir vus se disputer. Pour elle, ces repères parentaux ont représenté une clé positive de son cheminement, si bien qu'elle affirme aujourd'hui vouloir à son tour offrir à ses enfants un milieu familial empreint de sobriété et d'une stabilité similaire.

Naomi rapporte de son côté que sa mère lui a tout appris. Plus jeune, elle l'a toujours appuyée afin qu'elle acquière de bonnes valeurs et une bonne éducation. Malgré son trouble d'apprentissage, elle précise que sa mère l'a soutenue et lui a transmis le nécessaire dans son cheminement scolaire. Elle ajoute d'autres transmissions positives reçues, tels l'apprentissage de tâches domestiques, le maintien de l'ordre dans la maison, ainsi que des valeurs importantes comme le respect d'autrui. Cette dernière évoque s'être inspirée de ces repères parentaux pour définir sa propre parentalité et l'exercer dans sa transmission éducative à ses enfants.

Pour sa part Tina exprime avoir été élevée par la tante de sa mère, qui l'a ensuite adoptée<sup>65</sup> (*Uhaitutueu*). Elle précise ne jamais avoir connu la DPJ dans son enfance, ce qui, à la lecture de ses propos, émerge comme un élément très favorable. Les analyses portent à croire que cette participante a connu une trajectoire d'adoption coutumière, communément nommé *ne kupaniem / ne kupanishkuem* chez les familles innues, que l'on peut traduire par « un enfant que l'on garde temporairement » (Grammond et Guay, 2016 : 899). L'analyse de ses propos laisse sous-entendre que ce « temporairement » est devenu « permanent ». Comme le précisent ces auteurs, c'est relativement fréquent dans ce type de garde en communauté. Fondé sur cette expérience, Tina évoque à son tour vouloir éviter que ses enfants connaissent un placement par la PJ.

Enfin, deux de ces répondantes précisent ne pas avoir connu un climat familial de violences physiques, verbales, sexuelles et psychologiques dans leur enfance, et de la même manière, vouloir éviter en tant que mères que leurs enfants y soient exposés. Les propos de Tina rendent compte de cette logique, alors qu'elle va jusqu'à envisager une rupture avec son conjoint violent pour éviter que ses enfants soient témoins et victimes de violence (Tina, parag. 9).

---

<sup>65</sup> En innu-aimun, ce terme se traduit en français par : il l'a pour mère ou il la considère comme sa mère.

Les divers éléments des récits mis en contexte témoignent du fait que les manières positives de se représenter sa parentalité s'enracinent dans l'expérience de son enfance et prennent différentes formes. Elles se déploient notamment par le fait d'être un parent sobre, d'éviter de se disputer devant les enfants, de s'assurer de leur offrir une stabilité, de les appuyer dans leurs parcours scolaires, de leur transmettre des valeurs et des modes de vie spécifiques, d'éviter le contact avec la PJ, ainsi que toutes formes de violences. Les perspectives mises de l'avant par ces participantes font poindre leur désir de se mobiliser et d'exercer leurs rôles et responsabilités parentales en vue d'assurer le mieux-être et le développement de leurs enfants.

Examinons à présent les analyses qui convergent vers l'axe de la construction parentale des mères par opposition à celle expérimentée.

### **5.2.2 Construire sa parentalité par opposition**

Cette section présente les discours de mères qui se sont prononcées sur leur désir de rompre avec certaines pratiques parentales, selon elles inadéquates, expérimentées dans leur enfance. Elles ont donc choisi de construire leur parentalité par opposition à celles-ci. Cette construction se décline en quatre stratégies. D'abord, il est question d'éviter de reproduire la discipline physique et les agressions vécues à l'endroit de leurs enfants ; ensuite d'encourager leur poursuite scolaire ; également d'éviter la consommation ; et ultimement, de prévenir les placements extrafamiliaux.

Se fondant sur sa propre expérience, Aline explique vouloir éviter de reproduire des agressions et une discipline physique abusive à l'endroit de ses propres enfants. L'extrait suivant met en exergue le sentiment de cette répondante relativement à sa volonté de rompre avec le cycle parental connu et de se définir par opposition à celui-ci : « J'ai quand même eu de bons moments avec ma mère, même si elle nous frappait. Si nous avions une minute de retard, c'était la punition ou les coups. Elle attrapait n'importe quoi et elle nous le lançait par la tête. Disons que je ne ferai pas ça à mes enfants » (Aline, parag. 3). Au regard de son expérience



d'épisodes d'enfance difficile, au moment de devenir mère, elle fait le choix assumé de tout mettre en œuvre pour privilégier un type de discipline sans agression auprès de ses enfants.

Des répondantes racontent que lorsqu'elles étaient jeunes, l'accompagnement scolaire leur a considérablement fait défaut, si bien qu'au moment de devenir parent, elles semblaient s'être donné le mandat d'encourager leurs enfants à poursuivre l'école « jusqu'au bout ». Elles insistent notamment sur l'importance de les accompagner à l'école, de s'engager dans les devoirs, et de participer aux réunions scolaires en vue de les soutenir et d'assurer leur progression. Une satisfaction et une fierté parentale se dégagent de cet appui et renforcement. L'extrait suivant issu du récit d'Aline illustre cette idée de vouloir accompagner ses enfants différemment :

Une fois par mois, ou aux deux mois, je vais toujours voir les profs de mes enfants pour savoir comment ils évoluent. L'an passé, une prof m'en a remerciée. Je fais avec eux ce que mes parents n'ont pas fait avec moi. J'essaie de participer à l'école et aux activités qu'ils font. Ma plus vieille est plus gênée. Elle me demande parfois pourquoi je viens à l'école ou des choses comme ça. Je veux être capable d'aider mes filles à l'école. Comprends-tu ? Je veux qu'elles se sentent choyées, que je les accompagne. (Aline, parag. 51)

L'impact des enjeux de consommation connus par les parents dans l'enfance ressort clairement du discours des répondantes. Des participantes ont signalé vouloir prévenir la reproduction de ces dépendances, et de manière consensuelle, ont insisté sur l'importance, au moment de devenir mères, que soient épargnées à leurs enfants les difficultés associées à la consommation des parents. Les propos suivants, issus des récits d'Hélène et de Marthe, rendent compte de cette rhétorique :

Quand j'ai eu mon premier bébé, je me suis dit à moi-même que mes enfants ne connaîtraient jamais ce que j'ai vécu. Qu'on le veuille ou non, ça fait mal de grandir dans l'alcool. Je me suis dit que mes enfants n'allaient jamais connaître ça chez moi. Il est vrai que je bois de temps à temps, mais pas beaucoup. (Hélène, parag. 6)

En grandissant, je ne voulais pas que mes enfants se sentent comme moi je m'étais sentie dans mon enfance. Alors je voulais éviter de boire. Mais leur père lui buvait à chaque jour. Et mes enfants voyaient ça (Marthe, parag. 7). [...] J'ai pensé laisser mon ex plusieurs fois parce que je ne voulais pas que les enfants voient leur père boire. Et même qu'une bonne fois je l'ai laissé. (Marthe, parag. 8)

Dans le cas de Marthe, bien que son récit témoigne de l'importance que ses enfants ne connaissent pas les soucis qui l'ont elle-même hantée plus jeune, elle précise que la situation familiale se complexifie lorsqu'il est question des habitudes de consommation du père. À ses dires, ce dernier consomme abusivement, presque tous les jours. À cet égard, Marthe a partagé les défis que soulève cette difficulté en lien à l'exercice de ses propres rôles et responsabilités parentaux.

Relativement au placement connu dans l'enfance, certaines répondantes ont témoigné de leur désir que leurs propres enfants ne connaissent pas cette réalité à leur tour. Certaines mères, comme Debbie et Tina, ont évoqué vouloir prévenir que leurs enfants grandissent loin d'elles jusqu'à l'âge de la majorité. Sur ce point, Tina précise que dès le moment où elle est devenue mère, elle s'est fait la promesse qu'elle allait conserver la garde de ses enfants.

Au final, ces participantes démontrent avoir construit leur parentalité en rupture avec un ensemble de repères, de pratiques, de valeurs et de modes de vie auxquels elles semblent s'opposer. Dans ce contexte, elles expliquent avoir défini leur parentalité en privilégiant ce qui avait fait l'objet de carences à leur mieux-être dans l'enfance, de telle sorte qu'au moment de devenir mères, ces répondantes ont indiqué vouloir offrir à leurs enfants ce qui leur a manqué et ce qui leur permettrait de favoriser leur bon développement. De manière unanime, les discours présentés rendent compte du fait que les répondantes ont construit leurs repères parentaux en porte-à-faux à la discipline physique et aux agressions (Aline), au manque d'encouragement à l'école (Aline), à l'abus de substances (Hélène et Marthe) et au placement extrafamilial (Debbie et Tina).

Il se dégage essentiellement des analyses présentées ce que les mères ont souhaité évacuer, ou inversement, promouvoir davantage, dans la définition de leurs rôles et dans leurs responsabilités parentales à l'endroit de leurs enfants. Cela dit, nous croyons qu'accorder de l'importance aux trajectoires des participantes dans la construction parentale permet de comprendre les nuances qui émergent des parcours de ces mères, ayant parfois mené au succès et à l'atteinte de leurs objectifs, et dans d'autres situations, à l'adversité, aux revers et aux recommencements.

Dans cet ordre d'idées, nous explorons à la prochaine section le contexte d'exercice de leur parentalité en temps réel, la configuration de leurs rôles, ainsi que les pratiques éducatives et la discipline privilégiée auprès de leurs enfants.

### **5.3 Exercice parental, responsabilités et configuration des rôles, des pratiques et de la discipline**

Cette section de nos analyses se décline en trois axes. D'abord, nous examinons le contexte d'exercice parental des participantes. Ensuite, nous traitons des représentations de l'enfant innu et des responsabilités des mères à son égard. Enfin, nous abordons différents aspects des rôles, des pratiques et de la discipline reliés à l'encadrement, à l'émulation et à la régulation des enfants. Ces thèmes d'analyse permettront d'éclairer l'univers complexe et en constante mouvance de la parentalité.

#### **5.3.1 Contexte d'exercice parental**

*To be born poor, as Indian, and a female is to be a member of the most disadvantaged minority in Canada today, a citizen minus.*

(Kathleen Jamieson, Indian and Northern Affairs Canada, 1996)

Les analyses présentées éclairent le contexte socioéconomique dans lequel les participantes exercent leur parentalité afin d'exposer, avec nuance, certaines caractéristiques qui regroupent l'âge, le statut civique, la composition de la famille, le nombre d'enfants, ceux qui ont connu des mesures de protection, l'occupation, la scolarité, le lieu de résidence, etc. À noter qu'un tableau sommaire des caractéristiques personnelles et familiales des participantes est présenté à l'annexe G. L'examen transversal des récits a permis de lever le voile sur le portrait de jeunes mères, monoparentales, ayant plusieurs enfants et vivant en contexte de précarité socioéconomique et d'insécurité alimentaire.

D'abord, il se dégage des analyses que plusieurs participantes sont devenues mères tôt en âge, notamment, pendant qu'elles étaient encore aux études secondaires. Le passage suivant, issu du récit de Marthe, rend compte de cette réalité : « À quinze ans, j'ai eu mon premier bébé. J'ai accouché à seize ans. Ensuite, j'ai eu des enfants presque chaque année. J'en ai eu sept en tout » (Marthe, parag. 4). L'examen plus approfondi des récits fait émerger l'idée de maternité imprévue (Lyane et Debbie), de devenir mère à l'adolescence, de ce que cela implique et de la manière dont certaines répondantes l'ont vécu. En l'occurrence, l'extrait suivant de Debbie illustre son expérience personnelle :

En sortant du \*\*\* à dix-huit ans, j'ai passé du temps à \*\*\*. Comme je n'avais jamais profité de ma jeunesse, je suis tombée enceinte tout de suite. Mais je n'ai jamais eu de regrets. Je me suis dit qu'il n'y a jamais rien qui n'arrive pour rien. À dix-neuf ans, j'ai accouché de mon premier garçon. (Debbie, parag. 8)

Naomi raconte pour sa part que devenir mère en bas âge n'a pas vraiment représenté une préoccupation, bien au contraire. Son récit rapporte pourtant que sa grossesse a incommodé le personnel de l'école, qui a senti le besoin d'intervenir et de la rencontrer. Convaincue de son désir d'avoir un enfant malgré son jeune âge, Naomi a « expliqué [à l'école] que [s]es parents allaient [la] soutenir jusqu'à l'arrivée du bébé et qu'[elle] allai[t] poursuivre [s]es études » (Naomi, parag. 5).

De plus, à l'examen des récits, il est possible de constater qu'une majorité des répondantes vivent en situation de monoparentalité. Les causes, les motifs explicatifs et les divers enjeux mis de l'avant par ces dernières pour rendre compte de cette réalité fragile convergent essentiellement vers les comportements de violence du conjoint, les défis liés au retour à l'école, et de ceux qui relèvent de s'occuper seules des enfants.

Pour sa part, Tina explique que si ses enfants en connaissent bien peu sur leur père, c'est qu'il était violent avec elle : « Lorsqu'ils étaient plus jeunes, mes enfants lui en ont voulu. Mais je leur ai souvent expliqué les causes de notre séparation pour éviter qu'ils se sentent responsables » (Tina, parag. 9). À la lecture de cet extrait, on comprend que la protection de ses enfants a justifié le contexte monoparental de Tina.

D'autres participantes ont évoqué un parcours complexe de retour à l'école, des difficultés à s'occuper seules de leurs enfants, particulièrement lorsqu'ils sont malades, et les enjeux relatifs aux responsabilités et obligations d'avoir à veiller sur tout par soi-même (Viviane, parag. 11, 12). L'extrait du récit de Viviane illustre comment ces mères arrivent à s'assurer que leurs enfants ne manquent de rien, et comment le fait de vaquer seules aux multiples tâches familiales représente une charge importante : « Bref, j'ai toujours quelque chose à faire. Et il faut toujours que ce soit moi qui le fasse. Je ne peux pas demander au père de mes enfants. C'est moi qui dois m'en occuper » (Viviane, parag. 12).

L'analyse des discours permet d'établir qu'une majorité des répondantes doivent faire face à de multiples responsabilités parentales compte tenu du fait qu'elles ont des familles nombreuses. En l'occurrence, Marthe discute des défis de l'organisation du quotidien et du fait de devoir veiller à ce que personne ne manque jamais de rien : « Parfois c'est difficile avec sept enfants ; les heures du coucher, les levées, les siestes, l'école, les devoirs, le dîner, la vaisselle, le lavage. Mais j'aime ça. Je m'habitue » (Marthe, parag. 24, 25). Malgré les nombreuses responsabilités quotidiennes assumées par cette mère qui doit veiller au mieux-être de ses sept enfants, elle précise que pour rien au monde elle ne changerait sa situation.

Finalement, l'ultime dimension dont nous traitons relativement aux contextes socioéconomiques de l'exercice parental des mères renvoie à la précarité et à l'insécurité alimentaire qu'elles vivent. Parmi les répondantes, plus de la moitié rapportent vivre dans des conditions socioéconomiques de pauvreté et connaître des difficultés à s'approvisionner en nourriture. Certaines des répondantes expliquent leurs difficultés socioéconomiques par la coupure de leurs allocations familiales suite au placement de leurs enfants. Les propos de Marthe rendent compte de cette réalité :

J'aime mon rôle de maman. C'est plus mes finances qui sont difficiles. Quand la DPJ a placé mes enfants, on m'a coupé toutes mes allocations. Les délais de placement ont duré environ 18 mois avant que les dossiers soient fermés. Pendant cette période, mes enfants sont revenus chez moi de manière graduelle et je devais faire des demandes au fur et à mesure pour recevoir mes allocations. J'attends justement un gros montant avant décembre 2016. J'ai hâte de me sentir plus légère du point de vue financier. (Marthe, parag. 25, 26)

Un second motif qui explique l'insécurité financière vécue par certaines répondantes est le manque de soutien financier des pères. Les discours de Tina et Naomi font consensus sur ce point et témoignent de cette réalité. D'une part, avec le peu de moyens financiers dont elle dispose, Tina raconte qu'il lui était impossible d'économiser et elle s'est vue contrainte d'offrir le minimum à ses enfants (Tina, parag. 22). D'autre part, le discours de Naomi rejoint celui de Tina relativement à cette insécurité financière et au manque de soutien du père : « Mais financièrement, je n'arrive pas à joindre les deux bouts. Je trouve ça difficile. Ma plus grande difficulté actuellement est financière. Je ne reçois plus les allocations du 20 de chaque mois » (Naomi, parag. 26). De concert, Naomi souligne avoir fait parvenir une mise en demeure au père des enfants et être dans l'impossibilité de le contacter. Or, bien qu'elle se dise patiente dans l'attente d'un règlement, Naomi affirme vivre beaucoup d'instabilité face à cette précarité socioéconomique. Ultimement, Aline raconte pour sa part qu'elle arrive à pallier cette précarité en faisant bien, avec moins : « Ces temps-ci, j'ai beaucoup de misère avec l'argent. Mais je m'en sors quand même assez bien. Même si je n'aime pas faire la cuisine, mes filles mangent quand même trois fois par jour » (Aline, parag. 54).

Dans un autre ordre d'idées, à la section 5.3.2, nous jetons l'éclairage sur les représentations de l'enfant et les responsabilités parentales à son égard.

### **5.3.2 Responsabilités parentales et représentations de l'enfant : subvenir, aimer, protéger, accompagner**

L'analyse des récits permet de saisir la manière dont les participantes se représentent leurs responsabilités parentales et leurs enfants. Dans ce qui suit, l'analyse s'articule autour de quatre thèmes émergents : subvenir aux besoins fondamentaux (physiques et matériels) ; répondre aux besoins affectifs (l'amour) ; protéger (contre la violence intra / extra familiale et la prévention des dépendances) ; et accompagner dans la scolarité.

Premièrement, l'analyse des propos des participantes fait émerger leurs manières de concevoir leurs responsabilités parentales. Elles discutent de la nécessité de subvenir aux besoins fondamentaux des enfants, notamment leurs besoins physiques et matériels. L'examen des

récits converge vers la *figure de la mère pourvoyeuse*, qui met tout en œuvre pour répondre aux besoins de ses enfants. Les récits de Naomi et Tina abordent l'essence de ces enjeux. D'abord, dans les circonstances conflictuelles de la relation avec son ex-conjoint, Naomi (parag. 26) souligne devoir assumer seule les divers coûts physiques et matériels liés aux besoins de ses filles. Afin d'y pourvoir, elle tente d'accroître son revenu financier en exécutant de petits contrats ménagers.

En concordance aux propos de Naomi, la figure de *la mère pourvoyeuse* apparaît également dans le récit de Tina. *A priori*, l'obligation d'occuper un emploi stable a été établie par une ordonnance du Tribunal de la jeunesse. On constate qu'elle se sent en conflit perpétuel entre ses responsabilités de *mère pourvoyeuse* et l'obligation de s'absenter de la maison la nuit pour subvenir aux besoins fondamentaux de ses enfants :

Parfois je demande à mes enfants s'ils sont bien. Je leur demande s'ils aimeraient mieux que maman soit plus présente à la maison parce que je travaille sept nuits d'affilée, et ensuite, j'ai sept jours de congé. Et ainsi de suite. Des fois, je leur pose la question pour savoir s'ils préféreraient que maman soit à la maison plus tard le soir. C'est certain que tout le monde serait content que maman soit à la maison, surtout que j'élève mes enfants seule. (Tina, parag. 46)

La voix de Lyane se joint à celles de Naomi et Tina. De la même manière, elle témoigne de son rôle qui est de pourvoir aux besoins de ses enfants afin qu'ils aient tout le nécessaire pour leur mieux-être. C'est avec fierté qu'elle exprime son sentiment de compétence parentale : « Mes enfants n'ont jamais manqué de rien » (Lyane, parag. 4).

Deuxièmement, les discours examinés laissent transparaître toute l'attention, l'affection et l'amour que les mères entretiennent pour leurs enfants. Selon certaines répondantes, leurs enfants représentent ce qu'elles ont de plus précieux. De surcroît, au moment de retourner sur le terrain pour restituer les récits aux mères et obtenir leur validation, nous avons convenu qu'elles attribueraient un titre significatif à leur narration. Par le biais de cet exercice, deux d'entre elles ont choisi des titres révélateurs de la place significative de leurs enfants dans leurs vies : « L'amour pour mes enfants » (Aline) et « Mes enfants et ma vie » (Marthe). Par ailleurs, pour une répondante, l'amour qu'elle concède à ses enfants s'est soldé dans la force qu'elle a

trouvée pour reprendre ses responsabilités parentales en main et mettre fin aux abus de substances : « J’aurais facilement pu continuer à consommer de l’alcool. Mais le fait que mes enfants soient revenus chez nous m’a apporté beaucoup. Ils sont toute ma vie » (Tina, parag. 49). En référence à ce discours, il se dégage une force de résilience rattachée au lien d’affection qu’elle éprouve pour ses enfants. Les paroles de Tina suggèrent que ses enfants représentent le sens que prend sa vie et qu’ils ont su l’inspirer dans son rétablissement.

Troisièmement, en relation à la manière dont elles se représentent leurs responsabilités, les discours des mères convergent vers la protection de leurs enfants. À la lumière de leurs propres expériences passées, les mères évoquent leur désir de protéger leurs enfants de la violence vécue au sein de leur propre foyer par la fratrie ou le conjoint, ou encore, en milieu scolaire, par un pair. D’abord, deux répondantes ont partagé les stratégies qu’elles ont mises de l’avant pour protéger leurs enfants de la violence vécue dans leur propre milieu familial, notamment face aux comportements agressifs d’un grand frère ou d’un père. Les propos de cette participante illustrent ce premier schème : « Ça arrivait même à mon fils de briser des télévisions. Et je n’avais pas le choix d’agir. J’ai d’autres enfants à protéger et je dois assurer leur sécurité » (Loraine, parag. 18). Tina affirme pour sa part avoir fait le choix éclairé de quitter son conjoint et de poursuivre sa route seule avec ses enfants pour leur éviter de grandir dans un climat de violence (Tina, parag. 9).

Parmi d’autres enjeux de protection liés à la violence, des mères ont également précisé vouloir protéger leurs enfants de l’intimidation et du rejet en milieu scolaire. À cet égard, une répondante affirme avoir tout mis en œuvre pour protéger et appuyer sa fille face à sa détresse. Dans ce cas précis, elle voulait protéger sa fille d’elle-même et notamment de l’intimidation dont elle était l’instigatrice à l’endroit de pairs :

La TS questionnait constamment ma fille en lien à ses comportements à l’école. Elle faisait beaucoup d’intimidation parce qu’elle en avait aussi vécu et c’était très difficile. Je me demandais si ma fille agissait ainsi parce que la DPJ était dans sa vie. Elle ne pouvait pas revenir chez nous quand elle voulait et c’était vraiment difficile. Quand je lui demandais pourquoi elle faisait tout ça, elle me disait qu’elle se sentait comme si on lui avait retiré sa mère de sa vie. (Tina, parag. 31, 32)



De la même manière, une autre répondante se prononce aussi sur le sujet. Elle témoigne de son rôle de protection face aux difficultés, aux moqueries et à la violence vécue par sa fille en lien à son apparence physique. Ces défis se sont malencontreusement soldés par quatre tentatives de suicide : « Ma fille a seulement \*\*\* ans. Elle est encore jeune. Et déjà, elle a vécu beaucoup d'intimidation et de rejet à l'école parce que ses yeux sont croches et qu'elle est grassette [...]. Et sans qu'on le sache, elle a fait quatre tentatives de suicide lorsqu'elle jouait seule dans sa chambre [...] » (Hélène, parag. 18-19, 21)

D'autres répondantes soulignent la volonté de protéger leurs enfants du fléau de la consommation abusive. Dans cette perspective, les analyses réalisées rendent compte du fait que les mères souhaitent permettre à leurs enfants de contourner les divers pièges auxquels elles ont elles-mêmes été confrontées. Conséquemment, elles veulent s'attribuer la responsabilité d'assurer leur protection et sécurité. Une participante était tombée dans le piège de la consommation très jeune et a partagé la manière dont elle souhaite protéger ses enfants de cette dure réalité. Elle dit pouvoir comprendre qu'ils expérimentent la drogue ou l'alcool, mais veut à tout prix éviter qu'ils *restent accrochés*. Au premier rang de ses priorités, elle inscrit sa responsabilité d'inculquer la sobriété à ses enfants. Ainsi, elle veut leur éviter le parcours sinueux qu'elle a elle-même dû surmonter : « Je ne sais pas ce que je donnerais pour éviter que mes enfants se retrouvent dans la même situation que moi. J'étais vraiment rendue très loin dans mes expériences de vie » (Aline, parag. 59).

Quatrièmement, en lien avec les responsabilités des mères et les défis qui leurs sont associés, quatre participantes ont plus longuement traité de l'importance d'accompagner leurs enfants dans leur cheminement scolaire. Pour certaines (Debbie), les responsabilités parentales liées à l'accompagnement à l'école semblent exiger plus d'énergie et de compromis (difficultés d'apprentissage du fils lié au syndrome d'alcoolisme fœtal), alors que pour d'autres (Aline, Viviane et Naomi) elles représentent le socle d'un engagement mieux assumé (engagement actif dans les devoirs et valorisation des aptitudes académiques ; soutien à l'intégration en milieu scolaire ; encouragement dans la poursuite des études). Toutes perspectives confondues, les discours de ces quatre répondantes racontent comment elles se représentent leurs

responsabilités parentales afin de soutenir le développement académique et le mieux-être de leurs enfants.

D'un côté, le récit de Debbie présente les multiples défis rencontrés par son fils pendant son parcours scolaire. Cette répondante précise que les difficultés d'apprentissage de son garçon sont étroitement liées à son syndrome d'alcoolisme fœtal : « J'ai plus de misère avec mon garçon qui est né en sevrage » (Debbie, parag. 31). Son discours pointe implicitement ses difficultés à encadrer son fils dans son cheminement à l'école : « Mon fils a doublé deux ou trois fois sa troisième année. Cette année, il est dans la même classe que sa sœur de deux ans sa cadette » (Debbie, parag. 31). À la lumière de ces propos, on constate des défis importants dans l'exercice de ses responsabilités relatives à l'accompagnement académique de son fils, notamment en lien avec ses troubles d'apprentissage.

D'un autre côté, les représentations des responsabilités liées à l'accompagnement scolaire ont semblé plus harmonieuses pour trois répondantes (Aline, Viviane et Naomi). Une participante raconte l'importance de s'engager activement auprès de ses filles. Le passage suivant rend compte de ce constat et témoigne de spécificités liées à l'accompagnement aux devoirs :

Ça ne me dérange pas que mes filles me demandent de l'aide parce que l'école est très importante pour moi. Donc je les aide toujours avec les devoirs. J'ai vraiment de beaux enfants qui apprennent vite à l'école. Je n'ai rien à dire sur mes filles parce qu'elles sont très bonnes à l'école. C'est certain que cette facilité ne vient pas de moi. Elles pourront facilement se trouver du travail plus tard. Je ne suis pas inquiète pour elles. Je sais qu'elles sont très intelligentes. Même si elles doublent une année. (Aline, parag. 52)

Au regard de cet extrait, on comprend que malgré certains défis, Aline valorise les aptitudes académiques et la poursuite des études de ses filles. Dans une perspective similaire, une autre mère discute de l'importance qu'elle accorde à l'intégration positive de sa fille en milieu scolaire : « En ce moment j'emmène ma fille à \*\*\*<sup>66</sup>. C'est un endroit où elle peut se préparer pour la prématernelle [...] » (Viviane, parag. 26). Selon Viviane, puisque sa fille a dû passer

---

<sup>66</sup> Programme offert par les services communautaires innus, qui offrent des activités de groupe aux enfants de 3 à 4 ans afin de leur permettre de développer leur motricité, de socialiser et de découvrir la spiritualité, la culture et la langue innue.

beaucoup de temps à l'hôpital (parag. 26), elle a accumulé un léger retard développemental. Pour y remédier, Viviane l'accompagne à \*\*\* afin de stimuler ses apprentissages. Cet engagement se dégage comme prioritaire dans les responsabilités parentales de Viviane.

Pour conclure le thème de l'accompagnement scolaire, notons que Naomi trouve réellement important d'encourager la poursuite des études de ses enfants. L'extrait suivant illustre ce propos : « Parfois les filles reviennent avec leurs prétests et elles ont des 94 %. D'autre fois elles ont un 24 %. Même si le résultat n'est pas toujours beau, j'ai remarqué que je donnais beaucoup d'encouragements. Je ne faisais pas ça avant. Il ne faut pas se décourager » (Naomi, parag. 25). La perspective de Naomi se rallie à celle mise de l'avant par Aline, au sens où ces deux participantes ne valorisent pas seulement les résultats académiques de leurs enfants, mais accordent également davantage d'importance aux efforts engagés. Au final, les responsabilités parentales de Naomi en lien à l'école s'inscrivent essentiellement dans la primauté qu'elle donne au fait de motiver ses enfants à poursuivre leurs études.

Au terme de cette section, passons à l'examen des différentes formes d'encadrement, d'émulation et de régulation privilégiées par les répondantes dans l'exercice de leur parentalité.

### **5.3.3 Encadrement, émulation et régulation : oralité, pratiques non coercitives et mécanismes de gestion de comportements difficiles**

Dans cette seconde section, nous rendons compte de trois thèmes principaux qui se sont dégagés de l'examen des pratiques d'encadrement, du système d'émulation et du type de régulation préconisés par les mères à l'endroit de leurs enfants. Dans un premier temps, ces dernières ont traité de l'oralité et de l'importance de dialoguer. Deuxièmement, les discours des répondantes ont pointé vers les diverses pratiques parentales non coercitives privilégiées par une majorité d'entre elles. Enfin, le troisième thème dégagé renvoie aux mécanismes de gestion des comportements difficiles des enfants mis en œuvre par les répondantes.

Premièrement, près de la moitié des participantes ont fait part de l'importance accordée à l'oralité et au dialogue avec leurs enfants. En effet, certaines évoquent avoir recours à l'oralité

et au dialogue afin de régler des conflits dans la fratrie. D'autres le font pour éviter que leurs enfants se sentent seuls avec leurs problèmes. Des mères ont également recours au dialogue pour traiter des « vraies affaires » avec leurs enfants. Enfin, d'autres y ont recours pour sonder les préoccupations qu'ils vivent.

*A priori*, une participante rend compte de l'importance qu'elle octroie à l'oralité et au dialogue avec ses enfants en vue de les aider à régler des conflits dans la fratrie. À partir d'une mise en situation, Naomi explique comment elle enseigne à ses enfants que le dialogue permet de trouver des solutions adaptées et efficaces aux conflits qui se manifestent. Son discours pointe cette méthode comme un moyen privilégié pour mettre terme aux tensions intra familiales, sans devoir recourir à une discipline contraignante ou punitive (Naomi, parag. 27).

Privilégier l'oralité et le dialogue comme forme d'encadrement, d'émulation et de régulation est un principe également valorisé par une autre répondante. Pour Tina, miser sur la communication permet d'éviter que ses enfants vivent dans l'isolement et se sentent seuls à porter le fardeau de leurs problèmes. Deux extraits de son récit mettent ces prémisses en évidence :

J'ai dit à ma fille : - si tu ne parles pas, on ne pourra pas t'aider. C'est certain qu'il va falloir que tu t'aides toi aussi. Si quelque chose ne va pas dans ta vie, il faudra vraiment en parler et dire ce que l'on souhaite pour toi. (Tina, parag. 41)

Quand ils ont de la peine, on discute pour ne pas qu'ils se sentent seuls ou abandonnés. Ça fait du bien de communiquer avec son enfant et c'est vraiment important. (Tina, parag. 42)

Une autre répondante précise que le dialogue permet d'aborder des sujets plus épineux. Debbie affirme notamment ne pas hésiter à ouvrir sur des discussions qui traitent « des vraies affaires » avec ses enfants. Par exemple, son récit témoigne des échanges tenus avec son garçon quant aux risques de la consommation. Ses propos rendent compte du fait qu'elle discute ouvertement avec lui des dures réalités qui les guettent : « Il aime parler avec moi et nous avons de bonnes discussions. Je lui dis de faire attention à la drogue parce que des fois c'est tellement sournois. Il l'a déjà dans le sang donc ce serait facile pour lui de développer une dépendance et devenir accroc. Je lui parle comme ça à mon garçon » (Debbie, parag. 32).

Pour Aline, ce qui prime hors de tout doute dans le recours à l'oralité et au dialogue est le fait qu'ils permettent de prendre *le pouls* et de sonder les préoccupations vécues par ses enfants. C'est important pour cette mère, car sa fille éprouve une réticence à se confier. En ce sens, elle dit questionner sa fille régulièrement, particulièrement en relation au milieu scolaire : « Quand tu vis des choses à l'école, il faut que tu en parles à maman. Par exemple, si quelqu'un t'écœure ou t'intimide. Je m'informe toujours auprès d'elle à chaque semaine. [...]. C'est seulement à ce moment qu'elle m'en parle si ça s'est mal passé avec des amis » (Aline, parag. 50). À la lecture de cet extrait, on constate que le type d'encadrement privilégié par Aline est défini par l'importance qu'elle accorde à la prévention et au fait qu'elle témoigne d'une sensibilité face aux défis de sa fille de se confier. L'oralité et le dialogue avec elle lui permettent donc de désamorcer les situations plus difficiles ou de nature anxiogène.

Par ailleurs, l'examen des récits pointe vers le second thème qui fait écho à la primauté et à la valorisation de pratiques parentales non coercitives. On y entrevoit la volonté d'éviter de punir, le désir d'orienter et de faire appel à l'humour. Dans cette perspective, Naomi raconte vouloir éviter de punir ses enfants en cherchant plutôt à expliquer et orienter. Ainsi, elle veut leur permettre d'apprendre, de comprendre, tout en progressant à partir de leurs propres réalités subjectives et à leur rythme. Dans cet ordre d'idées, Viviane affirme vivre des défis significatifs avec sa fille qui, pour reprendre ses propos, « ne [l] » écoute pas ». Pour cette mère, ce qui semble plus difficile dans l'exercice de ses rôles et responsabilités est : « la question de la discipline des enfants » (Viviane, parag. 14). En ce sens, elle indique faire souvent appel à l'humour avec l'objectif que sa fille recouvre sa bonne humeur (Viviane, parag. 14). Les discours de cette participante se rallient aux postulats mis de l'avant par divers auteurs (Brant Catellano, 2002 ; Little Bear, 2000 ; Van de Sande et Menzies, 2003) qui soutiennent que l'humour est souvent utilisé comme type de discipline et d'encadrement au sein de plusieurs familles autochtones.

Troisièmement, on constate par ailleurs que les mécanismes déjà abordés (oralité, dialogue, humour) comportent certaines limites. En ce sens, certaines mères interrogées évoquent ne pas préconiser de pratiques non coercitives particulières. Elles semblent néanmoins mettre en

œuvre certains mécanismes adaptatifs de gestion des comportements difficiles des enfants. Plus de la moitié des participantes ont traité des défis relatifs aux états de crise de leurs enfants, aux comportements agités et agressifs et aux troubles du déficit de l'attention avec hyperactivité (TDAH).

D'abord, Lyane évoque connaître des défis en lien à la gestion des comportements de ses enfants en rapport aux états de crise à l'heure du coucher. Cette répondante précise que la discipline des enfants relativement à la gestion de ces comportements est ce qu'elle trouve le plus difficile à gérer quotidiennement. Le discours de Lyane ne présente pas de stratégies ou de mécanismes adaptatifs spécifiques lui permettant de composer avec cette réalité et ainsi de désamorcer ces situations.

Dans le cas d'Hélène, elle affirme pour sa part qu'en instance de détresse, et en l'absence de son mari, quand son fils a présenté des comportements agités et agressifs, elle a eu recours à la ligne *Info-Parents*. Le récit d'Hélène raconte qu'elle a contacté cette ressource communautaire en quête de soutien : « J'ai eu recours à ce service parce que mon fils cognait partout et j'avais peur. [...]. Ils m'ont dit quoi faire : attend, laisse-le se calmer, et nous on va parler avec lui » (Hélène, parag. 10). Face à la situation, Hélène indique avoir gardé son calme et que tout s'est bien déroulé.

Par ailleurs, le discours de deux participantes converge vers les difficultés rencontrées dans la gestion des comportements violents et agités de leurs enfants en lien au TDAH (Loraine et Aline). Selon Loraine, sa plus grande difficulté quant à la discipline de son garçon réside dans le fait de composer avec ses nombreuses crises. Comme mécanismes de gestion de ces difficultés, cette mère exprime avoir mis diverses stratégies en œuvre, notamment en changeant le mode de vie de son garçon, en lui octroyant davantage d'attention, ou encore, en l'intégrant à une nouvelle école. Son témoignage rend compte de l'obligation de faire usage de la force dans certaines circonstances et de méthodes de contention physique pour arriver à le maîtriser : « J'en ai mangé des bons coups physiques. » (Loraine, parag. 17, 18). Le récit de Loraine raconte qu'à un certain point, elle a elle-même contacté la travailleuse sociale : « J'ai demandé qu'il soit admis au Centre de réadaptation. J'ai souvent crié à l'aide » (Loraine, parag. 17, 18). Au final,

cette répondante déplore le manque de services préventifs reçus et dénonce qu'il ait fallu que son fils émette un faux signalement à la PJ afin qu'elle obtienne une réponse à ses nombreuses requêtes de soutien.

De la même manière, Aline raconte ne pas être venue à bout des comportements hyperactifs de son fils. Elle discute en toute transparence de la manière dont la situation a fini par déraiper : « J'étais *tough* et je le frappais souvent en cachette. [...]. J'en avais assez. Je lui criais toujours après et tout était toujours de sa faute. À un moment donné, j'ai complètement perdu la tête. [...]. Je l'ai battu au point où il avait les yeux poqués » (Aline, parag. 37). Au reflet de ses confidences, il semble que la relation soit différente avec ses filles. Mais pour son fils, Aline a eu besoin du soutien d'une intervenante. Elle rapporte avoir fait un travail constant sur elle-même pour améliorer sa relation mère-fils, ce qui n'a pas semblé suffisant. À ses dires, elle s'est mise à craindre la manifestation de nouvelles violences à l'égard de son fils. Dans l'objectif ultime de le protéger et de se protéger elle-même, ils ont convenu, en dernier recours, d'opter pour un placement.

Dans la section qui suit, nous examinons à présent les transmissions intergénérationnelles des repères identitaires et culturels que les mères ont souhaité léguer à leurs enfants.

## **5.4 Transmissions intergénérationnelles des repères identitaires et culturels**

De l'examen des récits se dégage le thème central de la transmission intergénérationnelle des repères identitaires et culturels. De manière générale, les valeurs et repères culturels renvoient aux représentations de la famille et de la communauté, à un ensemble de croyances, de normes sociétales, de savoir-faire, de manières de penser et de concevoir le monde (Sinclair/Ótiskewápiwskew, Hart/Kastitémahikan, et Bruyere/Amawaajibitang, 2009). Pour traiter ce thème, nous avons divisé notre propos en deux axes centraux. D'abord, le thème de transmissions pointe les croyances, l'innu-aimun et la spiritualité. De surcroît, il recoupe les

schèmes de valeurs et le mode de vie distinctif des répondantes, de leurs familles et de leurs communautés, et le legs de leur richesse aux enfants.

#### **5.4.1 Assurer la pérennité : croyances, innu-aimun, spiritualité**

L'analyse des récits a permis de dégager trois thèmes centraux inhérents aux transmissions des repères identitaires et culturels : les croyances que les mères incarnent et souhaitent transmettre à leurs enfants ; la transmission de l'innu-aimun comme richesse identitaire des plus importantes à léguer aux générations futures ; et la transmission de diverses formes de spiritualité apprises et pratiquées.

Dans un premier temps, en relation au thème des croyances à transmettre, une mère aborde la symbolique importante que revêt le nom attribué à son enfant à la naissance. Ses propos témoignent de son expérience personnelle quant aux origines du nom de sa fille : « Elle porte le nom de mes deux parents qui sont morts en 2007. Mon père est décédé d'une crise cardiaque en prison. J'ai collé les deux noms de mes parents ensemble pour créer le nom de ma cadette<sup>67</sup> » (Aline, parag. 17). Au regard de cette symbolique du nom, la fille d'Aline porte et incarne l'héritage familial. Selon cette croyance, il est sous-entendu que le nom de l'enfant assure la pérennité d'un parent ou d'un ancêtre décédé et qu'une part de son destin est celui d'honorer sa mémoire.

Dans un deuxième temps, considérée comme la pierre angulaire de l'identité de ses membres, la connaissance de l'innu-aimun et sa transmission aux enfants appert important pour une majorité des mères rencontrées. Dans ce contexte, le discours de deux participantes démontre que la transmission de l'innu-aimun a connu des interruptions intergénérationnelles dans leur propre histoire familiale, que ce soit dans l'enfance ou à l'âge adulte. Ceci s'avère juste lors du placement des enfants par la PJ hors du foyer. Dans le cas de Tina, ses propos soulignent que durant le placement de ses enfants, ils communiquaient exclusivement en français. Par conséquent, ils ont grandi sans maîtriser leur langue maternelle. À maintes reprises, Tina réitère

---

<sup>67</sup> Le nom de la jeune fille n'est pas dévoilé pour préserver la confidentialité.



l'importance capitale qu'elle accorde à la transmission de l'innu-aimun et au fait que ses enfants apprennent la langue de ses ancêtres (Tina, parag. 23).

Dans des circonstances similaires, Debbie évoque ne pas parler montagnais<sup>68</sup> aujourd'hui puisqu'elle a également grandi hors de sa communauté. En lien à cette réalité, elle affirme avoir vécu l'exclusion et l'isolement au moment de revenir chez elle à l'âge adulte, car il lui était impossible de communiquer avec sa famille et les membres de la communauté en innu-aimun. En considération à cette rupture de transmission identitaire, une grande détermination se dégage du récit de Debbie. Elle persiste à croire qu'un jour, elle arrivera à transmettre la langue de ses ancêtres à ses enfants :

C'est quelque chose de constater qu'aujourd'hui, c'est mon tour de leur parler en français. L'autre jour, mon fils aîné m'a demandé pourquoi je lui parlais en français. Et pourquoi il ne parlait pas montagnais. Il me disait que les autres enfants à l'école parlaient montagnais. Mon deuxième garçon (celui de 12 ans) m'est aussi arrivé de l'école avec ces questions. Ça lui faisait de la peine de ne pas comprendre un de ses amis. Tout ça m'a beaucoup fait réfléchir. Je me souviens très bien qu'à 17 ans, moi aussi ça m'avait fait de la peine de vivre ça. Mais j'étais loin de m'imaginer qu'à un moment donné, mes garçons m'arriveraient avec ça et auraient de la peine à leur tour. Je veux vraiment transmettre le montagnais à mes enfants. Mais j'ai encore le temps. (Debbie, parag. 33)

Dans un troisième temps, plusieurs répondantes ont souligné l'importance de transmettre une forme de spiritualité à leurs enfants. Au cœur des discours examinés, les mères préconisent le legs d'un métissage de pratiques spirituelles et de méthodes de guérison, l'apprentissage de la spiritualité par l'observation, et la transmission d'une forme de spiritualité plus traditionnelle à leurs enfants. D'abord, les discours d'Aline et de Marthe témoignent de leur volonté de transmettre une forme de spiritualité hybride ; c'est-à-dire qui incarne à la fois des pratiques traditionnelles et d'autres plus conventionnelles en ce qui a trait aux pratiques de guérison. Cette transmission semble s'actualiser essentiellement sous forme de l'apprentissage de leurs enfants par l'observation (*modelling*). Le passage suivant issu du récit d'Aline illustre cette idée :

---

<sup>68</sup> L'innu montagnais fait partie de la famille des langues algonquiennes. Ceux qui parlent le montagnais appellent aussi leur propre langue innu-aimun.

Je fais aussi souvent des *Matutishan* et j'aime bien ça. Mes enfants sont habitués. Et je vais à des « meetings » pour les alcooliques anonymes. Je constate que ça me fait du bien le partage avec chacun. (Aline, parag. 56)

Cet extrait démontre qu'Aline valorise la spiritualité traditionnelle (*Matutishan*) au même titre que d'autres méthodes de guérison plus normatives (*meetings* des Alcooliques anonymes). Dans un même ordre d'idées, la valorisation de l'apprentissage spirituel par l'observation des savoirs émerge également du récit de Marthe. En effet, sa parole démontre qu'elle adhère à un métissage de pratiques spirituelles, inspiré à la fois de cosmologies autochtones et de croyances judéo-chrétiennes. L'extrait suivant témoigne des transmissions spirituelles de Marthe à ses enfants, qui apprennent à la fois à prier au nom de Dieu, mais également à purifier (*smudging*) les lieux avec la sauge, une herbe sacrée pour les innus :

Parfois je pleure. Ce qui m'aide quand je suis triste c'est d'écrire. J'écris et je brûle ça. La prière m'aide aussi beaucoup. Comme je suis croyante, j'aime prier. Depuis la première fois que je suis allée en thérapie, je n'oublie plus mon Dieu. Je prie sans arrêt. Mes enfants prient aussi. J'aime bien ça les voir aller. Je remets tout entre les mains de mon Dieu pour qu'il me fasse signe. Je me confie à lui. Après ça, je me sens bien d'avoir écrit et j'allume ma sauge. Ensuite je prends mon bain. Et ça va mieux. (Marthe, parag. 34)

Le discours de Marthe fait également consensus avec les propos rapportés lors d'une démarche de consultation locale auprès des membres d'une communauté innue : « Certains se rallient à la religion catholique, d'autres à la spiritualité traditionnelle autochtone. Plusieurs ont affirmé prendre ce qui leur convient dans l'une et l'autre de ces traditions » (Grammond et Guay, 2017 : 50). C'est d'ailleurs ce dont témoigne le récit de Marthe. Malgré le fait que cette participante semble valoriser la transmission de diverses formes de spiritualité à ses enfants, l'extrait suivant porte à croire qu'elle accorde une importance plus particulière aux croyances traditionnelles :

La spiritualité est importante pour nous. J'aime ça purifier ma maison quand je finis de faire mon ménage. Aujourd'hui, tous mes enfants savent comment allumer de la sauge. Je n'ai pas à leur dire, ils allument la sauge par eux-mêmes. Ils aiment ça eux aussi. Même mon bébé aime ça quand j'en allume. Des fois, il est assis là-bas, et il me dit : – maman, dans le cœur. Il dit qu'il faut purifier le cœur. C'est comme si tu te lavais les mains, les yeux, pour ce que tu as vu de négatif, et la bouche aussi, si tu dis quelque chose de mal. C'est comme si tu te nettoyait au complet. Ta tête aussi, pour la fatigue. Dans le dos, sens-tu ça des fois toi, ce que tu transportes sur ton dos ? C'est comme ton hypocrisie. C'est comme si tu le nettoyait aussi. Puis tes pieds. Mes enfants aiment purifier les autres. Ma plus grande a son propre coquillage, mais pour

les autres, je ne suis pas encore prête à leur donner. Ce coquillage est à moi et l'autre est à ma grande (en pointant le meuble du salon). Mes autres enfants sont encore trop petits. Pour le moment, ils regardent. (Marthe, parag. 27, 28)

Dans un même ordre de considérations, la section qui suit expose les analyses des schèmes de valeurs et du mode de vie transmis de manière intergénérationnelle par les participantes à leurs enfants.

#### **5.4.2 Schèmes de valeurs et mode de vie : le legs d'une richesse**

Cette seconde section traite de deux thèmes émergeant de l'analyse : la transmission de diverses valeurs aux enfants ainsi que l'éducation relative aux connaissances en forêt et au mode de vie nomade.

En référence au premier thème, ce qui compte vraiment pour Naomi (parag. 32) c'est de transmettre à ses enfants les valeurs apprises de sa propre mère. En l'occurrence, elle parle du respect et de l'autonomie. Dans cette visée, les propos de Loraine rejoignent également ceux de Naomi : « Nous ne sommes pas très croyants, mais le respect, c'est important. C'est l'une des premières règles à apprendre chez nous » (Loraine, parag. 36). De surcroît, il émerge du récit de Viviane qu'elle accorde une grande importance à la valeur du partage. Par le biais des transmissions parentales, Viviane traite aussi du souhait que ses enfants deviennent de bonnes personnes (Viviane, parag. 29). Ultimement, Tina situe pour sa part l'entraide au cœur des valeurs innues à transmettre. Pour cette participante, il incombe donc de se soutenir « entre frères et sœurs et dans la famille élargie » (Tina, parag. 8). Son témoignage honore la richesse des liens étroitement tissés au sein de sa famille et relate la manière dont ceux-ci favorisent le développement :

L'entraide c'est toujours bon. Mes enfants auront plus de bagages de vie à transporter. Par exemple, à la maison on fait toutes les tâches ménagères en famille. Il y a beaucoup d'entraide et ça, c'est l'fun. On rit ensemble. On pleure ensemble aussi. Mes enfants sont bien ». (Hélène, parag. 8)

Son discours insiste également sur l'importance que cette transmission de valeurs se perpétue dans la famille, au-delà de plusieurs générations : « Je leur dis : j'espère que vous aussi vous ferez attention à vos enfants comme nous plus tard » (Hélène, parag. 8).

Parmi d'autres valeurs à transmettre, la persévérance et la détermination émergent au cœur des discours des répondantes. D'ailleurs, au moment de revoir les participantes pour une seconde entrevue de validation des récits, trois d'entre elles ont octroyé un titre mettant ces valeurs en exergue : « Le parcours d'une battante » (Tina) ; « Un beau combat » (Naomi) ; « Se relever » (Lyane). Dans cette perspective, les propos de ces participantes témoignent d'une force de résistance particulière et d'un désir de transmission de cette force. Elles invoquent le souhait que leurs enfants persistent et n'abandonnent pas face à l'adversité. C'est ce que le passage suivant du récit de Tina met en lumière : « C'est le plus beau cadeau que j'ai pu m'offrir de ne pas baisser les bras et de persévérer. Et c'est aussi important pour moi que mes enfants apprennent la persévérance » (Tina, parag. 48).

Le second thème renvoie au désir de transmettre les connaissances en forêt et le mode de vie nomade. En lien à l'exercice de leur parentalité, le discours de deux répondantes participe à la transmission de savoirs sur le territoire. Aline (parag. 47) affirme avoir passé une semaine dans le bois avec sa fille, alors que Tina (parag. 37), dont les enfants ont temporairement été placés en milieu substitut, précise que chaque fois qu'ils venaient la visiter, ils voyageaient tous ensemble. Aux dires de cette dernière, quand sa travailleuse sociale acceptait de lui signer un contrat de sortie avec ses enfants, elle les amenait généralement voyager sur le territoire (Tina, parag. 37).

Ceci conclue nos analyses. Nous exposons dans ce qui suit une synthèse et discussion du chapitre 5.

## 5.5 Synthèse et discussion

Cette section se divise en deux temps. Elle présente d'abord un résumé des principales composantes d'analyses qui ont été dégagées du chapitre 5. Par la suite, une discussion permettra de faire un retour sur les principaux constats pour les mettre en relief avec les études du domaine et le cadre théorique retenu dans la thèse.

Ce cinquième chapitre nous a permis de situer l'héritage et les événements marquants de l'enfance des répondantes. Nous avons établi que plusieurs d'entre elles ont grandi dans un milieu familial marqué par les dépendances, ont connu des traumatismes liés au placement et à la rupture identitaire, et ont vécu de la violence sexuelle et la marginalisation. Deuxièmement, en lien à la construction antagoniste du *devenir mère*, des participantes précisent avoir défini et construit leur parentalité par modélisation ou opposition à leur expérience d'enfance. Troisièmement, le contexte d'exercice dans lequel les mères rencontrées exercent leur parentalité est caractérisé par le portrait de jeunes mères, monoparentales, ayant des familles nombreuses et vivant généralement en contexte de précarité socioéconomique et d'insécurité alimentaire. Nos analyses démontrent que les mères se représentent la configuration de leurs rôles, de leurs pratiques et de la discipline à l'égard de leurs enfants essentiellement par l'importance de subvenir à leurs besoins, l'importance de les aimer, de les protéger et de les accompagner au plan scolaire. Les mères ont par le fait même discuté des méthodes d'encadrement, d'émulation et de régulation qu'elles privilégient en référant spécifiquement à leur désir de valoriser l'oralité et le dialogue et les pratiques non coercitives. Parfois, certaines ont dû faire appel à l'usage de divers mécanismes spécifiques de gestion des comportements difficiles en mobilisant des méthodes plus restrictives. Enfin, la transmission intergénérationnelle de repères identitaires et culturels aux enfants est apparue centrale dans l'expérience parentale des participantes. Elles ont évoqué leur désir d'assurer la pérennité de diverses croyances, de l'innu-aimun et de la spiritualité inhérente à la culture innue. De la même manière, des mères ont souligné l'importance de transmettre des valeurs identitaires singulières à leurs enfants. Certaines de ces valeurs s'inscrivent tantôt dans la culture innue (autonomie, respect, entraide, partage), tantôt dans l'essence même de la trajectoire de vie

spécifique des mères (persévérance et détermination). Enfin, les répondantes insistent sur leur désir de transmettre le mode de vie innu à leurs enfants. Elles réfèrent plus spécifiquement aux connaissances des déplacements en forêt et au mode de vie nomade.

Dans un second registre, la discussion qui suit sera articulée autour de quatre thématiques. Premièrement, nous examinons la manière dont la trajectoire d'enfance des participantes a teinté la construction de leur parentalité. Nos analyses font poindre les empreintes laissées par les situations de dépendances parentales au foyer d'enfance, les traumatismes liés au placement comme marqueur de rupture identitaire, les violences sexuelles et la marginalisation. Pour certaines répondantes, les cicatrices de ce passé douloureux demeurent encore bien vives et constituent une dimension qu'il est important de contextualiser pour comprendre leurs défis parentaux et analyser leurs réalités. Ces éléments sont d'autant plus pertinents à considérer lors des situations d'intervention de la PJ afin d'assurer une évaluation adéquate des trajectoires et réalités des mères qui orientera les services et mesure à mettre en place.

Dans cette perspective, des travaux qui se sont intéressés à comprendre les retombées d'un passé marquant sur la parentalité en contexte autochtone établissent que les histoires d'abus et de dépendances sont susceptibles de faire naître des difficultés dans l'exercice des futurs rôles parentaux (Ing, 2006 ; La Fondation autochtone de guérison, 2012 ; Trocmé, Knoke et Blackstock, 2004). Les résultats issus de la présente étude démontrent qu'une majorité de mères interrogées a eu à gérer les dépendances de leurs parents dans l'enfance et que cette réalité a considérablement affecté la construction de leur propre parentalité.

De surcroît, les analyses présentées en lien à la violence sexuelle poussent à croire que les traumatismes vécus par certaines répondantes balisent leur manière de concevoir la sécurité de leurs propres enfants, de les protéger et de dénoncer les abus potentiels. Les résultats démontrent que dans certains cas, les violences connues en foyer d'accueil allochtone et la colère inhérente vient alimenter l'inquiétude des mères face à une reproduction potentielle des torts envers leurs propres enfants. Ceci rejoint les conclusions de l'étude menée par MacDonald (2002) en Colombie-Britannique qui conclut que les mères autochtones entretiennent des préoccupations majeures face au placement de leurs enfants en milieux non autochtones. Elles

craignent notamment pour leur sécurité, ce qui témoigne de la fragilité des relations entre les mères, les familles d'accueil allochtones et les institutions de protection. De la même manière, les résultats mènent à la conclusion que l'expérience d'enfance vécue par certaines répondantes a une influence directe sur la manière dont elles se représentent les services de PJ.

D'autres résultats d'analyses, comme ceux liés à la marginalisation des participantes dans l'enfance, permettent de constater qu'au moment de devenir mère, elles ont mieux compris les enjeux auxquels leurs propres mères ont été confrontée lorsqu'elles étaient jeunes et les mécanismes d'adaptation mis en place pour assurer le mieux-être de la famille. De ces analyses, découle l'importance d'amener ces mères, notamment lorsqu'elles sont en processus de relation d'aide, à identifier et à comprendre leurs héritages, les événements marquants ayant contribué à la construction de leur parentalité, et à partager ces composantes avec leurs aidants / travailleurs sociaux dans l'élaboration du plan d'intervention en PJ.

Deuxièmement, les résultats de nos analyses mettent en lumière l'axe de construction hybride et antagoniste du *devenir mère*. Ils démontrent qu'au moment d'assumer et d'actualiser leur parentalité, plusieurs répondantes l'ont définie par modélisation ou opposition au modèle parental connu. Certaines répondantes ont évoqué la modélisation d'une parentalité apprise dans l'enfance. Ces modèles valorisent la sobriété, les relations conjugales harmonieuses, de bonnes valeurs, la persévérance scolaire, l'évitement du placement et le développement de l'enfant au sein d'un milieu familial non violent. En revanche, d'autres répondantes ont fait le choix assumé de rompre avec *un moule* d'exercice parental lorsqu'il leur est apparu inadéquat. Ce choix visait à éviter la reproduction d'une parentalité inadéquate et de voir leurs enfants en subir les contrecoups. Selon les résultats présentés, des répondantes ont choisi de se dissocier de modèles préconisant la discipline physique, les agressions, le manque d'appui dans la persévérance scolaire, la consommation et les placements extrafamiliaux. Sur ce dernier point, un parallèle étroit peut être établi avec les conclusions de l'étude menée au Manitoba par Wall-Wieler (2017). La chercheuse rend compte du placement plus systématique d'enfants chez des parents qui ont eux-mêmes été placés dans l'enfance.

Les perspectives théoriques de Berger et Luckmann (2018) retenues dans le cadre de la présente étude permettent de soutenir que les individus sont constamment en quête de sens et de redéfinition de leur situation, ce qui semble le cas de certaines répondantes dans l'exercice de leur parentalité. Dans les faits, ces mères ont actualisé un réel pouvoir d'agir dans la construction de leur réalité, dans les valeurs et repères parentaux qu'elles valorisent, dans la protection et la survie de ces fondements culturels, ainsi que dans leur désir de les transmettre à leurs enfants.

Par ailleurs, les choix que font ces mères illustrent qu'elles ne sont pas forcément déterminées et à risque, de manière inconsciente ou intergénérationnelle, de reproduire les maux, les abus et les traumatismes dont elles seraient héritières. Cela témoigne d'actions réflexives, au sens où l'entend Martin (2009). En tant qu'actrices, ces mères choisissent donc de générer des changements et une transformation de leurs réalités. Elles n'apparaissent pas comme définies par une trajectoire passée, traumatique, de violences, ou de placements. Au contraire, la présente étude a permis de démontrer que ces mères interagissent également au sein de la relation entre leur passé et leur présent (Guay, 2010 ; Martin, 2009). Elles posent des gestes significatifs comme artisanes premières de leur devenir, en créant et en actualisant le modèle parental qu'elles croient le mieux adapté à leur réalité.

Troisièmement, les résultats de la présente étude font état des conditions d'exercice parental avec lesquelles les mères doivent composer ; de leurs responsabilités ; de la configuration de leurs rôles ; de leurs pratiques éducatives ; et de la discipline favorisée auprès de leurs enfants.

D'abord, la précarité et l'insécurité alimentaire dans laquelle bon nombre de participantes exercent leur parentalité sont plus particulièrement mises en cause. Cela rejoint d'autres conclusions d'études (CDPDJ, 2007 ; CRPA, 1996 ; Sinha *et al.*, 2011 ; Tourigny, Domond, Trocmé *et al.*, 2007). À cet égard, les travaux d'Harris, Rull, Gockel (2007) exposent les retombées marquantes de la pauvreté chez les mères autochtones. Bennett (2007) ajoute de son côté qu'au Canada, les familles autochtones sont quatre fois plus susceptibles d'expérimenter la faim que leurs homologues non autochtones. Dans cette perspective, Bennett, Blackstock et De la Ronde (2005 : 7) ont indiqué :



*As a result, the socio-economic problems today are so pervasive for First Nations peoples that a 1996 internal Department of Indian and Northern Affairs study found that if the United Nations Human Development Index were applied to First Nations living on reserve they would rank 79th and 80th in the world while at the same time, Canadians as a whole, are ranked number one in the world.*

Ces résultats renvoient à d'autres études qui expliquent une part importante des retraits d'enfants autochtones de leurs foyers à cause des conditions de vie précaires (Bennett, 2007 ; Guay, Jacques et Grammond, 2014 ; Sinha *et al.*, 2011 ; Sinha, Ellenbogen et Trocmé, 2013 ; Tourigny, Domond, Trocmé *et al.*, 2007 ; Trocmé *et al.*, 2005). Ajoutons néanmoins que l'article 15 de la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis*, entrée en vigueur le 1er janvier 2020, vise aujourd'hui à contrecarrer ces dispositions. L'article 15 stipule que :

[d]ans le cadre de la fourniture de services à l'enfance et à la famille à l'égard d'un enfant autochtone, dans la mesure où cela est compatible avec son intérêt, l'enfant ne doit pas être pris en charge seulement en raison de sa condition socioéconomique, notamment la pauvreté, le manque de logement ou d'infrastructures convenables et l'état de santé de son parent — mère ou père — ou de son fournisseur de soins (8-9).

Selon Duhaime et Lévesque (2016), il faudrait s'attarder davantage aux enjeux socioéconomiques des familles autochtones pour avoir une portée significative sur leurs réalités et problèmes sociaux. De la même manière, en s'intéressant à ces enjeux spécifiques auprès des mères innues, il est possible d'en dégager des éléments de réponses visant à renforcer les milieux dans lesquels elles exercent leur parentalité. Du même coup, cela permet une diminution des risques exposant les enfants à la négligence et au retrait de leur foyer (Harris, Russell, and Gockel, 2007; Sinha *et al.*, 2011). Pour ces mères, exercer leurs rôles et responsabilités parentaux dans des conditions de vie socioéconomiques plus favorables permettrait sans équivoque d'accroître leur sentiment de compétence et de mettre leurs forces et capacités parentales de l'avant.

Par ailleurs, les résultats de l'étude portant sur la maternité en bas âge rejoignent les conclusions d'autres chercheurs qui démontrent que les femmes autochtones, encore

aujourd'hui, sont plus nombreuses à avoir des enfants à l'adolescence (Affaires Autochtones et développement du Nord Canada, 2013 ; Garner, Guimond et Sénécal, 2013 ; Guimond et Robitaille, 2008). Selon AADNC (2013), le taux de fécondité des femmes autochtones âgées de 15 à 19 ans serait de cinq à sept fois supérieur à celui observé chez les autres groupes d'adolescentes canadiennes. Il existerait, selon l'AADNC (2010), une corrélation entre le taux de maternité précoce élevé chez les adolescentes dans les communautés et l'indice de bien-être des collectivités (IBC). Il en résulte que le taux de fécondité chez ces mères serait plus élevé dans les communautés démontrant un faible IBC. Bennett (2007) avance pour sa part que la parentalité précoce chez des mères autochtones, aux côtés de l'assistance sociale, d'un passé de mauvais traitement et de la violence conjugale, constituent des facteurs étiologiques explicatifs de signalements pour négligence des enfants. Néanmoins, la lecture de ces résultats doit se faire avec prudence.

En rapport à la maternité en bas âge, Flynn et Brassard (2012 : 120) soutiennent que : « [p]our bien des femmes autochtones, [elle représente] une expérience qui permet de reprendre le pouvoir d'agir et de revaloriser leur culture et leur rôle social ». Lavell-Harvard et Corbiere Lavell (2006) sont également de cet avis. Un parallèle semble s'établir entre les valeurs de l'époque précoloniale, la logique de reconnaissance, le statut fort valorisé auquel les femmes accédaient au moment de devenir mère et la primauté de ces valeurs en modernité (Cercle national autochtone contre la violence familiale, 2017 ; Gosselin, 2006 ; Ing, 2006 ; Lavell-Harvard et Corbiere Lavell 2006 ; Muir et Bohr, 2014 ; Mzinegiizhigo-kwe Bédard, 2006 ; Simpson, 2006 ; Van de Sande et Menzies, 2003 ; Whitty-Rogers, Etowa et Evans, 2006).

En effet, selon certains auteurs (Brunschwig, 2015 ; Quinless, 2013), les perspectives précoloniales ne présentent pas la maternité précoce comme une problématique à traiter ou éradiquer. Par exemple, Quinless (2013) explique que chez les familles autochtones, cette maternité précoce ne renvoie pas systématiquement à des représentations défavorables ou à une forme de *pathologisation* (Brunschwig, 2015) comme le supposent les cadres sociaux normatifs de la parentalité. Ceci semble s'expliquer par le fait que généralement, les familles autochtones perçoivent la venue d'un enfant, même dans l'imprévu, comme un cadeau

précieux du Créateur. Ces familles soutiennent donc favorablement les mères dans cette expérience de maternité adolescente. Elles bénéficient de l'appui communautaire et d'un réseau familial étendu.

De surcroît, les résultats de nos analyses mettent également en lumière qu'à ce jour, une majorité de mères autochtones exercent leur parentalité en contexte monoparental. Ce constat renforce les constats déjà établis dans la dernière décennie (Cull, 2006 ; Greenwood et De Leeuw, 2006). En 2011, l'ENM démontrait que les femmes autochtones sont moins susceptibles que leurs homologues allochtones de vivre en couple (au nombre proportionnel et respectif de 47 % comparativement à 57 % chez les allochtones). En contexte d'intervention des services de protection, et en considération aux perspectives normatives de la bonne mère (Kline, 1990 ; Lavell-Harvard et Corbiere Lavell, 2006 ; Veenstra et Keenan, 2017), cette réalité doit incontestablement être prise en compte dans l'analyse des capacités parentales des mères (Choate, 2018). Ces considérations permettraient d'agir en prévention et d'offrir un meilleur soutien aux mères pour recouvrer leur équilibre parental et la garde de leurs enfants placés plus rapidement.

Nos analyses pointent de plus la manière dont les répondantes se représentent leurs responsabilités parentales à l'égard des enfants, et plus précisément, la façon dont ces responsabilités s'actualisent concrètement dans le quotidien. La figure de *la mère pourvoyeuse* (subvenir aux besoins physiques et matériels des enfants) se dégage des analyses aux côtés des contraintes qui découlent des responsabilités qui y sont associées. Notons à cet égard les difficultés financières, le fait de ne pas compléter ses études pour privilégier un revenu familial, ou encore, la conciliation des quarts de travail de nuit avec la famille. Les participantes ont également insisté sur les représentations de l'enfant innu, qu'elles placent au cœur des familles, et à qui on accorde beaucoup d'attention, d'amour et d'affection.

Ces résultats rejoignent ceux d'autres auteurs qui mettent lumière la place centrale de l'enfant dans les familles autochtones (Brant Castellano, 2002 ; Byers, Kulitja, Lowell, *et al.*, 2012 ; Fontaine, Forbes, McNab *et al.*, 2014 ; Guay, Delisle-l'Heureux et Grammond, 2018 ; Irvine ; 2009 ; Lavell-Harvard et Corbiere Lavell, 2006 ; Munir et Bohr, 2014). Ce qui se dégage des

analyses sur le sujet renforce également ce que disent d'autres chercheurs quant au réel cadeau que représente la venue d'un enfant (Brant Castellano, 2002 ; Byers, Kulitja, Lowell *et al.*, 2012 ; Guay, 2015 ; Irvine, 2009 ; Lavell-Harvard et Corbiere Lavell, 2006). Le guérisseur traditionnel Mike Standup de la Nation Mohawk estime que les enfants sont les êtres les plus près du Créateur : « Les aînés s'en retournent vers le monde des Esprits, tandis que les enfants en arrivent » (Cercle national autochtone contre la violence familiale, 2017 : 17).

D'autres résultats présentés en rapport aux responsabilités des mères dans la présente étude font état de la protection des enfants face à la violence intra et extra familiale et à l'abus de substance. La majorité des discours des participantes s'érigent en porte-à-faux des travaux qui suggèrent que les mères sont souvent tenues responsables, par les services de PJ, de leur incapacité à protéger (*failure to protect*) leurs enfants de pères violents (Ball, 2009 ; Strega et Carrière, 2009), leur attribuant du même coup la responsabilité de la négligence ou de la maltraitance signalée (Lapierre, Krane, Damant *et al.*, 2012). Dans les faits, les analyses de la présente étude<sup>69</sup> tendent à témoigner des efforts et stratégies mis de l'avant par les mères afin d'assurer la protection de leurs enfants dans des situations de violence et d'abus de substances. Il est établi que plusieurs d'entre elles ont atteint ces objectifs, par exemple en faisant appel à diverses ressources, ou encore en quittant leur conjoint violent de manière définitive pour protéger leurs enfants.

Le thème de l'accompagnement scolaire s'est également dégagé de nos analyses comme primordial parmi les diverses responsabilités identifiées par les mères à l'égard de leurs enfants. Plusieurs participantes ont témoigné de leur engagement constant dans l'accompagnement scolaire de leurs enfants. Elles ont d'ailleurs affirmé l'importance de s'impliquer activement dans les devoirs, de valoriser les aptitudes académiques, de faciliter l'intégration en milieu scolaire et d'encourager leurs enfants dans la poursuite de leurs études. Cet accompagnement des enfants au plan scolaire et l'encouragement de leur réussite font écho à l'étude de Cheah et

---

<sup>69</sup> Ces réflexions sont amenées avec prudence. Nos objectifs de recherche et les analyses réalisées ne visaient pas à documenter les divers motifs de prise en charge par les services de protection de la jeunesse. De plus amples études à partir de données administratives en PJ permettraient d'établir un portrait plus juste de la réalité complexe observée.

Chircov (2008). Ces auteurs témoignent en outre de la grande importance que les mères autochtones, comparativement aux mères allochtones, accordent à l'éducation de leurs enfants en milieu scolaire, considérant que la majorité d'entre elles n'ont pas eu l'opportunité d'atteindre ces objectifs. C'est le cas pour plusieurs participantes de la présente étude pour qui le niveau d'éducation se situe entre la 6<sup>e</sup> année du primaire et la 3<sup>e</sup> année du secondaire. Comme les répondantes sont peu scolarisées, elles ont souhaité l'atteinte de meilleurs résultats pour leurs enfants. Malgré le faible taux de diplomation aux études secondaires (ce qui renvoie aux analyses de Larose, Bourque, Terrisse *et al.*, 2001), et les défis parentaux que les mères innues assument, la persévérance scolaire de leur enfant émane au cœur de leurs responsabilités parentales.

Nos résultats d'analyse font également poindre la valorisation de l'oralité par l'importance que les mères accordent au dialogue dans leurs pratiques d'encadrement, d'émulation et de régulation auprès de leurs enfants. Les répondantes privilégient des pratiques de nature communicative, préventive et non hiérarchisée qui généralement, évacuent les formes d'imposition, de rigidité, de contrôle et de prohibition. De pair avec les principes de l'action historique développés par Martin (2009), la lecture des analyses montre qu'en dépit des politiques coloniales d'assujettissement des familles et parents, l'oralité demeure une pratique centrale de l'exercice parentale. Elle continue également d'orienter les diverses formes de disciplines privilégiées au sein des familles et d'animer les repères culturels qui guident les choix des mères innues dans leurs pratiques quotidiennes. Ces résultats sont en accord avec les écrits de Guay (2015a) sur le sujet.

Il découle par ailleurs des analyses qui s'articulent autour des méthodes d'encadrement, d'émulation et de régulation, des constats relatifs aux pratiques parentales non coercitives. Les données que nous avons présentées sur l'éthique de non-ingérence comme principe directeur de l'éducation des enfants chez plusieurs familles autochtones rejoignent le discours de plusieurs auteurs (Brant Castellano, 1990 ; Guay, 2015a ; Irvine, 2009 ; Ross, 2006). Selon d'autres études, les parents autochtones rejettent généralement toutes les formes de disciplines contraignantes, punitives, qui favorisent la conformité aux normes, ou tout type

d'encadrement visant à convaincre les enfants ou à les amener à obéir (Brant Castellano, 2002 ; Guay, 2015). Les résultats rendus dans la présente étude font également état du fait de la primauté de pratiques parentales non coercitives, qui ne visent pas l'imposition de règles ou l'atteinte d'exigences. En ce sens, plusieurs mères innues ont souligné vouloir éviter de punir leurs enfants. Elles visent plutôt à expliquer et à orienter, et font souvent appel à l'humour. Les résultats montrent qu'elles encouragent leurs enfants à explorer, à expérimenter et à apprendre par essai-erreur, dans l'indépendance et l'autonomie. C'est d'ailleurs ce que soutiennent Guay (2015) et Roy et Ellington (2018).

Dans un ordre d'idées divergent, nos analyses ont pointé certaines limites de ces pratiques d'encadrement et de régulation. À cet égard, des mères ont souligné divers mécanismes adaptatifs de gestion des comportements difficiles. Les discours de deux participantes en particulier témoignent de pratiques d'encadrement punitives, restrictives et même violentes physiquement. En effet, dans certains cas, les difficultés de comportement et les besoins importants de certains enfants semblent mettre à mal l'exercice de la parentalité de ces mères. Ces types de pratiques tendent à s'afficher en porte-à-faux des discours plus généraux sur les pratiques non coercitives, la non-ingérence et la discipline non restrictive dans l'encadrement des enfants (Brant, 1990 ; Guay, 2015a ; Johnston, 1983 ; Little Bear, 2000). Ces écrits en question mettent de l'avant la rhétorique selon laquelle la discipline et les punitions physiques sont habituellement rares au sein des familles autochtones. Certains comme Brant (2000) pointent également le fait que la contrainte physique ou verbale, tout comme les tentatives de persuader, d'ordonner ou d'obliger, sont généralement découragés. Cela dit, en créant un parallèle avec ce que Schütz (2011) nomme le *stock de connaissances* disponibles, basé sur une réserve d'expériences préalables, il semble impératif d'étudier ces pratiques d'encadrement parentales plus violentes, en contextualisant la trajectoire et les difficultés personnelles des mères, pour comprendre une dimension notoire des origines de la demande d'aide, de l'intervention de la PJ ou du placement des enfants.

Quatrièmement, la transmission intergénérationnelle des repères identitaires et culturels apparaît au cœur des résultats de l'étude. La symbolique du nom donné à l'enfant à sa

naissance est porteuse de sens pour les mères de Nations autochtones. Les travaux de l'ethno-anthropologue Saladin D'Anglure (1998), un chercheur qui s'est longuement intéressé aux langues, aux croyances, au symbolisme, aux cosmologies, à la spiritualité et au chamanisme chez le Peuple Inuit, réaffirment cette croyance. Selon l'analyse des identités subjectives des individus à travers l'univers symbolique, les théoriciens Berger et Luckmann (2018) avancent que « [m]ythologiquement parlant, le « vrai » nom de l'individu est celui qui lui a été donné par son dieu. L'individu peut ainsi savoir « qui il est » en ancrant son identité dans une réalité cosmique [...] » (2018 : 173). En ce sens, le nom, souvent prédestiné, semble occuper diverses fonctions, comme celle d'honorer la mémoire d'un de ses membres, d'un Aîné estimé ou d'un ancêtre décédé, afin de proliférer son histoire et lui permettre de demeurer dans le cercle cosmique de la vie. À travers ces croyances, les liens familiaux deviennent d'autant plus inextricables à définir, alors qu'un oncle est passible de renaître dans l'enfant, nouveau venu qui en portant son nom, incarnera ses valeurs, honorera sa mémoire et son passage parmi le monde des vivants (Saladin D'Anglure, 1998).

Par ailleurs, la transmission de l'innu-aimun comme legs de l'héritage identitaire et culturel apparaît comme « matrice centrale de la culture », pour emprunter le néologisme de Martin et Girard (2009). Ces derniers y réfèrent pour parler du territoire, alors qu'il est utilisé dans cette étude pour référer à la langue comme transmission identitaire et culturelle importante. Les discours des mères rejoignent ceux de la consultation locale menée dans une communauté innue en 2017, où on soutient que : « [...] la langue est l'outil par lequel se transmet l'identité et que le fait de parler sa langue maternelle procure une fierté participant à la construction d'une bonne estime de soi, d'où l'importance de la valoriser » (Grammond et Guay, 2017 : 48). En ce sens, la transmission de la langue ancestrale à ses enfants, bien au-delà du simple instrument de communication (Côté, Girard, Leblanc, et *al.*, 2014 ; Dorais, 2004), est caractérisée comme un marqueur d'affirmation identitaire et d'expression d'une fierté culturelle assurant la survie de ses membres (Côté *et al.*, 2014). Selon Salaün (2009 : 89), « la langue tient une place particulière dans la survalorisation symbolique de la société traditionnelle ». Elle s'enracine dans la construction de l'être et permet l'expression subjective de sa vision du monde. Pour illustrer

cette rhétorique, soulignons par exemple qu'en inuktitut, langue d'un Peuple ancré en région nordique, il existe plus d'une dizaine de mots pour désigner la neige et la glace<sup>70</sup>.

Des résultats, se dégagent des analyses qui démontrent l'importance pour les mères innues de léguer une forme de spiritualité à leurs enfants. Pour certaines, se sentir aptes et compétentes dans l'exercice de leurs rôles et responsabilités tient à leur capacité de transmettre à leurs enfants une forme de spiritualité valorisée au sein de la culture. Ceci rejoint d'ailleurs les propos de Muir et Bohr (2014), qui traitent de l'importance que prend la spiritualité chez des mères autochtones américaines dans l'éducation de leurs enfants. Dans une étude menée à partir du point de vue de familles de la nation Lil'wat en Colombie-Britannique, Gerlach (2008 : 24) démontre pour sa part à quel point « les éléments naturels et spirituels tiennent un rôle capital dans la manière d'élever des enfants en santé » (traduction libre).

Il fut également mis en lumière dans la présente étude que des participantes privilégient la transmission d'une forme de spiritualité plus traditionnelle, alors que d'autres favorisent des croyances plus universalistes associées à la société occidentale. Cette perspective est conforme à celle de Martin (2013), en ce qu'il met au défi « [d']éviter de creuser l'écart entre un folklore inhérent aux savoirs traditionnels autochtones et des savoirs modernes ancrés dans des croyances ou dans la « science normative instituée » (: 141). Cela dit, selon Martin (2009), l'action réflexive est d'abord et avant tout historique, car elle est comprise comme un pont entre le passé et le futur. C'est notamment dans ce contexte que les participantes exposent la transmission à leurs enfants d'une forme de spiritualité hybride, à la fois traditionnelle et plus conventionnelle, en privilégiant la transmission des apprentissages par l'observation. Ce qui rejoint également les propos de Byers, Kulitja, Lowell, *et al.* (2012).

Également, les résultats de nos analyses ont permis d'établir que les mères détiennent une part importante de responsabilités associées aux transmissions de valeurs et d'un mode de vie. À ce sujet, Basile, Asselin et Martin (2017 : 61) estiment qu'il est « primordial d'assurer la

---

<sup>70</sup> Par exemple : *qaniq* – neige qui tombe ; *aputi* – neige sur le sol ; *pukak* – neige cristalline sur le sol ; *aniu* – neige servant à faire de l'eau ; *siku* – glace en général ; *nilak* – glace d'eau douce, pour boire ; *qinu* – bouillie de glace au bord de la mer.



transmission des savoirs et des valeurs des femmes autochtones aux générations futures ». Les valeurs préconisées par les mères et transmises aux enfants sont essentiellement le respect, l'autonomie, l'entraide, et la persévérance. Pour Delisle l'Heureux, les transmissions des femmes innues sont étroitement liées à la survie de la Nation (2018: 113), alors que chez les Inuit, Sigouin (2010 : 4) parle de ce rôle de transmission par les grand-mères : « la volonté de transmettre des valeurs de solidarité et de partage est le rôle le plus important aux yeux des grand-mères inuit par rapport à leurs petits-enfants [...] ».

Le transfert de connaissances sur la vie en forêt est également apparu central aux analyses. Richmond-Savaria (2011) soutient que parmi les enseignements anishinabeg, la mère détient la responsabilité sacrée d'éduquer ses enfants à propos de la Terre Mère (*Mother Earth*). Les discours des participantes font notamment état de nombreux séjours sur le territoire et de voyages partagés avec leurs enfants. La vie quotidienne des familles est toujours animée par un nomadisme. Alors que les Aînés sont généralement reconnus comme les principaux détenteurs de ces savoirs et de leurs transmissions aux autres générations (Viscogliosi, Asselin, Basile *et al.*, 2019), les résultats de la présente étude auprès des mères innues démontrent que ces dernières apparaissent également au cœur de ces transmissions. Les mères occupent donc également un rôle de premier plan dans la transmission des connaissances du territoire à leurs enfants.

Le prochain chapitre est articulé autour de notre second objectif de recherche et se déploie autour de l'exercice parental des mères face à l'adversité. Nous y examinons plus particulièrement les forces de résistance, d'adaptabilité et la résurgence que les répondantes mettent de l'avant pour maintenir l'équilibre parental et familial et assurer le mieux-être de leurs enfants.

## **CHAPITRE 6**

### **Devant l'adversité : résistance, force d'adaptabilité, résurgence**

L'objectif de ce sixième chapitre est de rendre compte de la manière dont les mères arrivent à faire face à des situations d'adversité marquantes afin de maintenir un équilibre parental. Pour ce faire, leurs parcours biographiques sont contextualisés afin de proposer un angle d'analyse et une compréhension renouvelés de la manière dont elles composent avec les difficultés rencontrées et ont recours à une pluralité de stratégies pour surmonter leurs obstacles. Rappelons qu'en aucun cas, l'exposition de ces situations ne vise à mettre l'emphasis sur une désorganisation endémique, à faire émerger les déficits des participantes, ou encore à élucider les traumatismes vécus.

Ce chapitre se décline en quatre axes d'analyse qui gravitent autour du thème de l'adversité vécue par les mères interrogées, de la résistance, de leur force d'adaptabilité, et de la résurgence qu'elles mettent en œuvre. Ces axes qui émergent du discours des mères permettent d'appréhender l'essence et les nuances de leur parentalité au contact d'expériences difficiles. La première section d'analyse aborde les difficultés des répondantes à plusieurs niveaux et sous diverses figures : femmes, mères et conjointes. Ensuite, l'analyse converge vers l'actualisation de la parentalité. L'allégorie « *à l'aube et au crépuscule de la vie en communauté* » sera utilisée pour baliser cette seconde section. Dans le dernier axe d'analyse, divers vecteurs d'appui facilitant l'essor de l'exercice parental des mères dans leur quotidien seront abordés. Au terme du chapitre, une synthèse d'analyse et une discussion seront présentées.

## 6.1 Les défis de conjuguer les rôles de femme, de mère et de conjointe

Cette première section explore comment se conjuguent parfois les difficultés de mères, de femmes et de conjointes, et permet de cerner les contours de leurs réalités parentales face à l'adversité. À l'instar des analyses réalisées, les difficultés propres à ces trois rôles s'actualisent la plupart du temps en synchronie, mais se déploient aussi à l'occasion de manière décloisonnée. Ces rôles traversent deux constituantes d'analyse spécifiques. D'abord, ce qui suit examine la manière dont les répondantes composent avec la souffrance (*shipineu*<sup>71</sup>) et les défis vécus par le véhicule de la persévérance, de la reconstruction et de l'humilité. En second lieu, les analyses rendent compte de leurs apprentissages par le canal de ce que plusieurs nomment les « enseignements de la vie ». Les analyses font également état de leur redéfinition parentale, qui se matérialise par l'autonomie, la fierté et l'émancipation.

### 6.1.1 *Shipineu* : souffrance, persévérance, reconstruction, humilité

Cette section s'amorce par le reflet des épreuves marquantes rencontrées par les répondantes à l'âge adulte. Nous en rendons globalement compte en brossant les diverses figures de la femme, de la mère et de la conjointe. Face aux tragédies vécues, les analyses mettent en exergue le fait que les répondantes ont tout de même réussi à exercer leurs rôles et responsabilités parentales et à veiller sur leurs familles. En ce sens, l'examen des discours rend compte de leurs souffrances, de leur persévérance, de leur reconstruction et d'une grande humilité face à l'adversité. Ceci converge vers la figure résiliente des femmes.

Par ailleurs, nos analyses font poindre que pour quelques-unes d'entre elles, la venue d'un enfant (figure de mère) a représenté le point tournant d'une reprise de contrôle sur leurs souffrances et d'une capacité de se reconstruire pour assumer leurs rôles et leurs responsabilités parentaux. Finalement, à l'intersection de la figure de conjointe et de la figure

---

<sup>71</sup> L'interprétation étymologique du mot *shipineu* en innu-aimun réfère à « il a la vie dure » ou « il est résistant à la souffrance ».

de la mère, émergent certains conflits conjugaux. Nos analyses mettent en relief les impacts de ces tensions sur l'exercice parental et l'humilité nécessaire pour y faire face.

Dans un premier temps, plusieurs répondantes ont souligné des difficultés personnelles (figure de femme) de parcours relatifs à l'abus de substances, à la détresse psychologique, et à des deuils significatifs. Nous constatons que pour un bon nombre d'entre elles, ces incidences biographiques, parfois transitoires, parfois plus persistantes, sont venues dans leurs parcours teinter leurs dispositions à exercer leurs rôles et responsabilités parentales auprès de leurs enfants. En rapport à l'abus de substance (une difficulté qui traverse une pléiade de récits), certaines participantes ont partagé des trajectoires complexes ayant mené à de la dépendance, ainsi que l'impact significatif de ces habitudes de consommation sur l'exercice de leur parentalité. De façon éloquente, une participante relate que devenir mère, au moment même où elle composait avec des difficultés de consommation, s'est présenté comme un défi d'envergure à surmonter :

Malgré ma grossesse, j'ai continué à consommer cette drogue (*speed*) et à boire de l'alcool. Je buvais beaucoup, sans me préoccuper de mon bébé. Je m'en foutais. Je consommait presque à toutes les semaines [...] À un certain moment donné, j'ai atteint un stade où j'étais tannée de consommer. Je continuais de vendre de la drogue juste pour avoir de l'argent. Je vendais même en présence de mes enfants. Je jouais aussi beaucoup aux machines de loterie. (Aline, parag. 11, 23)

Le récit de Marthe fait état de difficultés similaires ayant affecté sa parentalité. Dans son cas, c'est précisément en lien à un passé douloureux qu'elle s'est enlisée dans la consommation, ce qui dans l'éventualité, l'a poussée à tout quitter, y compris ses responsabilités parentales :

J'ai donc fini par laisser mes enfants. Je suis partie le 30 mai. Je suis allée rester chez ma tante qui habite ici dans la communauté. Et j'ai continué de boire à chaque jour. Je me suis même mise à prendre de la drogue. Je savais que j'avais un problème et que je n'étais plus moi-même. Et je me disais que mes enfants avaient besoin de moi. (Marthe, parag. 11)

Son discours révèle par ailleurs sa souffrance et sa culpabilité face à l'abandon de ses enfants et comment son sens des responsabilités parentales l'a encouragée à persévérer et à reprendre sa vie de femme et sa parentalité en main.

En plus de l'abus de substance, des participantes (Lyane et Aline) ont également fait mention du fardeau de la détresse psychologique, de son impact sur leur parentalité, et de la manière dont elles ont tenté de composer avec ces souffrances (*shipineu*). D'abord, à l'examen du discours d'une participante, on comprend que sa détresse psychologique a représenté un point de non-retour dans sa vie, qui a fini par tout faire basculer : « Par contre, je dois dire qu'il y a environ 9 mois, j'ai rechuté. Aux alentours de mars 2017, j'ai fait une dépression majeure. Je suis allée en thérapie pour ma dépression, pour ma consommation d'alcool et ma consommation de drogue » (Lyane, parag. 13). Par ailleurs, le récit d'Aline lève pour sa part le voile sur le fait que sa détresse psychologique, en plus de fragiliser ses prédispositions à exercer sa parentalité, l'a menée jusqu'à la pensée suicidaire, la plaçant en grande position de vulnérabilité :

Au mois de juin et juillet, je pensais juste au suicide. C'était vraiment intense. Je me souviens d'un certain matin où j'ai écrit un statut Facebook particulier. Ça a vraiment fait toute une histoire. Je ne mentionnais pas le mot suicide dans mon statut, mais le message laissait croire que j'étais suicidaire. J'ai alors décidé d'aller consulter. J'ai demandé à voir un médecin. Je pleurais. J'étais vraiment dépressive. (Aline, parag. 39)

Parmi d'autres épreuves personnelles marquantes dans leurs parcours de femmes, les répondantes ont partagé la présence de deuils importants affectant leur parentalité et avec lesquels elles ont dû apprendre à composer. Certaines racontent la perte accidentelle d'un bébé (Tina et Aline), d'autres la mort tragique d'une sœur (Tina), ou encore le suicide d'un frère (Hélène). Ces deuils marquants ont affecté l'exercice parental des répondantes qui, devant la fatalité du drame, ont été durement mises à l'épreuve à plusieurs égards. C'est ce qu'illustre l'extrait suivant du récit de Tina, qui exprime que même si elle a mis plusieurs mois avant d'arriver à composer avec le deuil de son bébé, elle n'a pas pour autant baissé les bras :

Le 19 octobre 2008, avant la naissance de mon troisième enfant (mon garçon de 6 ans), j'ai perdu un bébé. Il avait 8 mois. Ma plus vieille avait quatre ans et mon deuxième allait avoir deux ans. Cette période de ma vie fut vraiment difficile. [...]. Ma famille était loin ; ma mère était à \*\*\* et mon père avait déménagé à \*\*\*. J'ai eu de la misère à me retrouver et à continuer ma vie avec mes deux enfants. (Tina, parag. 2)

Malgré cette épreuve incommensurable, cette participante témoigne d'une grande persévérance. Malgré tout, elle a réussi à se reconstruire et à remettre de l'ordre dans sa vie afin d'assumer son rôle parental. Pour certaines participantes, comme c'est le cas pour Aline et

Tina, les souffrances et les deuils se sont cumulés. Elles ont dû persévérer et se reconstruire plus d'une fois. Aline a été confrontée à la tragédie du deuil de deux bébés : « Ce qui devait arriver est arrivé. J'ai accouché d'un deuxième bébé mort-né » (Aline, parag. 17, 18, 19). Puis, comme si la perte de son bébé n'était pas suffisante, Tina a dû apprendre à composer avec la culpabilité liée au décès précipité de sa sœur, aussi considérée comme sa meilleure amie :

Le lendemain, à 4 h 30 du matin, mon ex-belle-mère est venue me réveiller. Elle m'a annoncé que ma petite sœur [s'était enlevée la vie]. Ce fut vraiment difficile d'apprendre ça. Elle m'avait demandé juste une soirée pour elle, alors que moi, j'avais constamment besoin d'elle. Je m'en suis longtemps voulu. J'ai vécu sa perte difficilement. Si bien que j'ai continué à boire. Je venais de perdre ma petite sœur, en plus d'avoir perdu la garde de mes enfants. (Tina, parag. 13, 14)

Pour Tina, c'est à ce moment précis que tout semble avoir basculé dans sa vie. Son récit expose la perte d'êtres chers, les deuils cumulés, l'abus de substance, suivi du placement de ses enfants par la PJ. Malgré ces tragédies et la souffrance vécue, elle exprime avec humilité avoir persévéré en vue de surmonter ces dures épreuves et s'être réappropriée ses responsabilités parentales à l'égard de ses enfants.

À l'analyse du discours d'Hélène, on constate que la perte de son frère par suicide continue de la hanter jusqu'à ce jour : « Lors du suicide de mon frère, c'est moi qui l'ai trouvé dans le sous-sol de la maison de mes parents. Ce fut assez difficile. [...]. Tout ça est moins difficile aujourd'hui, mais il y a des moments où j'y pense, et je replonge dans ce vécu » (Hélène, parag. 3). Pour cette répondante, composer avec ce deuil représente un effort sans relâche pour se reconstruire, maintenir un équilibre personnel, et assumer ses responsabilités parentales quotidiennes.

Dans un deuxième temps, au croisement de la figure de la mère et de l'adversité, la naissance d'un enfant se dégage, pour deux participantes, comme le moment charnière où elles ont eu le désir d'outrepasser leurs difficultés. Le don de la vie, qu'il représente un premier passage à la maternité ou non, est abordé comme la genèse d'un équilibre dans toutes les sphères de leur quotidien. Naomi par exemple raconte que sans savoir qu'elle était enceinte, elle avait beaucoup consommé le jour de sa visite chez le médecin. Lorsqu'elle a appris la venue de son enfant, elle a évoqué avec fierté et humilité s'être reconstruite pour le mieux-être de son bébé

(parag. 4). En convergence, le discours de Tina révèle que la venue de son enfant l'a inspiré à réorganiser sa vie. Elle a appris en avril 2009, six mois après le décès de son bébé, qu'elle était de nouveau enceinte. Elle s'est sentie choquée à l'annonce de cette nouvelle puisqu'elle consommait beaucoup à l'époque et ignorait comment s'y prendre et où trouver de l'aide : « J'étais perdue. Je ne savais pas comment m'en sortir » (Tina, parag. 5). Tina raconte que l'annonce de cette nouvelle l'a prise d'assaut, telle une gifle au visage : « [...] réveille ! Tu as perdu un bébé et tu t'es saoulée tout ce temps-là ? Qu'as-tu fait de tes enfants ? » (Tina, parag. 6). Malgré le fait que la venue d'un enfant l'ait totalement déstabilisée, la nouvelle lui a également insufflé la force nécessaire pour se reconstruire afin d'être disposée à assumer sa parentalité :

Je réalise que c'est un peu grâce à mon quatrième enfant si je m'en suis sortie. C'est lui qui a changé ma vie. Mais c'est comme si mon dernier fils m'avait donné la force de poursuivre ma vie avec mes enfants. C'est à ce moment que j'ai commencé à me reprendre en main. (Tina, parag. 7)

En somme, pour ces participantes, la naissance d'un enfant a représenté le leitmotiv de la réorganisation de leur vie. À la lumière des discours examinés, devenir mère semble avoir permis à ces participantes de repenser leurs souffrances et leurs difficultés autrement et d'écrire un nouveau chapitre de leurs histoires de femmes et de mères innues.

Dans un dernier ordre d'idées, nos analyses permettent d'illustrer les répercussions des relations conflictuelles du couple sur l'exercice parental et la manière dont les répondantes ont composé avec les enjeux rencontrés. Pour cinq des neuf participantes, les conflits conjugaux semblent représenter un foyer de tensions considérables et interférer avec l'exercice de leurs rôles parentaux. Leurs discours témoignent par ailleurs de la manière dont elles sont, malgré tout, arrivées à assurer le mieux-être de leurs enfants.

Lyane raconte en l'occurrence avoir fréquemment des conflits avec son conjoint devant les enfants, mais tenter au mieux possible de ne pas crier devant eux (parag. 6). Une seconde participante évoque avoir connu de la violence conjugale et pour cette raison, avoir refusé de donner naissance à d'autres enfants (Naomi, parag. 6). À ces récits s'ajoute la voix de Tina, qui rapporte de manière similaire la présence de violence conjugale à la maison et le fait que son

couple ait toujours connu des périodes difficiles. Ses responsabilités parentales l'ont de fait poussée à laisser son conjoint, mais elle a dû attendre la construction de sa maison avant de pouvoir poursuivre sa route seule avec ses enfants (parag. 8).

De toute évidence, pour ces femmes, les conflits et la violence vécus avec les pères de leurs enfants ont marqué leurs quotidiens et les ont affectés de diverses manières dans l'exercice de leurs rôles et responsabilités de parents. À la suite de nombreux conflits conjugaux, le récit de Marthe témoigne du fait qu'elle s'est mise à consommer, même après être demeurée seule avec ses enfants: « En tout cas, il est parti. Donc, moi je suis restée à la maison avec mes enfants. Mais j'ai continué à boire. Et je buvais beaucoup » (Marthe, parag. 10). Par ailleurs, en ce qui concerne Aline, son discours suggère que les conflits conjugaux engendrés par la difficulté de son conjoint à accepter son fils aîné, né d'une union précédente, a généré des défis parentaux considérables, au point de donner l'impression à Aline qu'elle était une mauvaise mère :

Quand j'ai commencé à le fréquenter, mon fils avait à peine six mois. Au début, il jouait souvent avec lui au ballon par terre. Mais en 2008, quand nous avons eu notre première fille, leur relation s'est brisée. Mon chum a commencé à haïr mon garçon. Il le mettait toujours à part. Ils ne s'entendaient plus bien. Au point où j'ai moi-même commencé à agir pareil avec mon garçon. On dirait que je le haïssais. Je le tassais toujours. J'ai l'impression de ne pas avoir été une bonne mère pour lui. (Aline, parag. 16)

La relation de couple semble peser sur l'exercice des rôles parentaux d'Aline et le fait que son conjoint soit en conflit avec son fils génère également une source de tension supplémentaire.

Tournons maintenant le regard sur la manière dont certains *enseignements de la vie* ont permis aux participantes de redéfinir leur parentalité teintée d'autonomie, de fierté et d'émancipation.

### **6.1.2 Enseignements de la vie et redéfinition parentale : autonomie, fierté et émancipation**

Les difficultés connues, nous le verrons, se sont pour une majorité des répondantes matérialisées en passerelles - tremplins pour s'élancer plus loin. Si bien, en dépit des



événements de vie marquants et des dimensions violentes comme points névralgiques de plusieurs trajectoires, des participantes ont mis en œuvre divers mécanismes pour surmonter les épreuves et obstacles. Trois thèmes centraux émergent de l'examen approfondi des récits ; soit le développement de leur autonomie et de leur indépendance parentale ; leur fierté d'atteinte d'une sobriété et stabilité pour leurs enfants ; et l'expérience émancipatrice face au pardon et au partage de ses difficultés.

D'abord, trois répondantes ont partagé leur force d'autonomie et d'indépendance en nommant leur capacité de rebondir face à l'adversité. Pour certaines participantes, ces épreuves s'inscrivent au terme du placement hors de leurs foyers en bas âge, ce qui selon Viviane, lui a permis d'apprendre très tôt à ne compter que sur elle-même. L'extrait suivant issu du récit de cette répondante témoigne « que le fait que [s]es parents ne [l] » aient pas gardé dans [s]on enfance, ça [l] » ait aidé toute [s]a vie ». Au regard de sa trajectoire de placement, cette mère souligne des apprentissages bénéfiques ; notamment, le fait d'avoir développé de fortes propensions à l'autonomie : « Aujourd'hui je suis capable de m'occuper de moi-même. Je n'ai pas d'autres choix. Je ne peux pas demander à mon père ou à ma mère de m'acheter un four ou quoi que ce soit. Il faut que je me débrouille par moi-même. On dirait que dans ce parcours, j'ai au moins appris ça » (Viviane, parag. 7).

Pour d'autres répondantes, comme Loraine, ce sont les apprentissages liés au sentiment de s'être sans cesse débrouillées seules dans leurs trajectoires qui leurs permettent aujourd'hui de manifester leur sens d'autonomie parentale. Plusieurs extraits du récit de Loraine font état de cette perspective : « être présente pour ses enfants » ; s'être « toujours débrouillée toute seule » ; « géré ça par moi-même » ; « je m'en suis sortie toute seule » ; et « encore aujourd'hui, je me débrouille toute seule » (Loraine, parag. 35). Bien que Loraine fasse brièvement référence à l'appui de son nouveau conjoint, ces passages mettent l'accent sur l'importance accordée aux apprentissages relatifs à l'autonomie parentale. Enfin, pour Tina, ce sens de l'autonomie parentale s'est forgé à l'intersection de ses obligations de travail la nuit avec de jeunes enfants à la maison. Au terme d'un passé douloureux, et face à sa réalité quotidienne complexe actuelle, Tina se dit désormais outillée et en mesure d'assumer ses responsabilités parentales : « Parfois,

les enfants abandonnent parce que le soir la maman ou le papa ne sont pas présents à la maison à l'heure du coucher. Chez moi, c'est ma fille qui couche les enfants. Je ne dépends de personne » (Tina, parag. 42). Ce passage dévoile sa volonté de ne dépendre de personne en valorisant l'indépendance parentale.

Le second thème qui émerge des analyses est la fierté des répondantes d'être devenues sobres et stables pour leurs enfants. Le récit d'Aline en particulier rend compte de son expérience unique et aborde les difficultés passées, engendrées par ses dépendances, ainsi que les torts collatéraux causés à ses enfants. L'histoire de cette répondante raconte tous les efforts déployés afin d'apprendre du passé. Elle témoigne également d'une fierté face à sa sobriété de quatre ans et de son désir d'éviter la rechute dans la consommation. À l'analyse de l'extrait suivant, on constate que ses apprentissages lui ont permis de redéfinir sa parentalité pour offrir plus de stabilité à ses enfants : « Jamais en cent ans je ne pensais y arriver. Je veux montrer à mes enfants que s'est terminé. Que maman ne consomme plus » (Aline, parag. 61). Être sobre semble donc représenter pour Aline une source de fierté et d'estime renouvelée qui a considérablement transformé l'exercice de sa parentalité. Son discours témoigne de son sentiment de compétence parentale en *faisant ce qu'il faut* et en optant pour les bons choix. Tel que soulevé, malgré ces réussites, Aline n'est pas sans se soucier des risques de rechute qui la guettent continuellement. Le passage suivant, empreint d'humilité et de pragmatisme, fait preuve qu'Aline est consciente de sa vulnérabilité : « Aujourd'hui, je peux dire que je suis une très bonne mère. Mais pour l'avenir, je ne sais pas. Je dirais : une heure à la fois ! » (Aline, parag. 61).

Le troisième thème identifié est celui de l'expérience d'émancipation découlant du pardon, mais plus particulièrement, de la prise de parole (tradition orale) pour partager ses difficultés. Aline témoigne de l'expérience libératrice vécue en livrant son histoire à d'autres par le médium de la radio communautaire. Cette démarche lui a permis de faire face à sa trajectoire traumatique, de pardonner, et de s'octroyer une seconde chance dans l'exercice de sa parentalité. Par cette action, elle s'est du même coup acquittée d'un lourd fardeau, ce qui a permis de maintenir à bien l'exercice de son rôle et de ses responsabilités parentales. Cette logique est déployée dans

l'extrait suivant : « C'est dégueu ce que j'ai fait. Mais j'ai su me pardonner. J'ai aussi su pardonner aux autres qui m'ont abusé. Aujourd'hui je ne suis pas gênée d'en parler. [...]. Plus j'en parle, plus ça me fait du bien ». (Aline, parag. 59). En plus de se libérer des préoccupations passées, livrer son histoire a également permis à Aline de transmettre une force de résurgence à d'autres parents, qui tout comme elle, ont traversé des épreuves accablantes. Le passage suivant illustre cette rhétorique : « Tu sais, il y a des gens qui ont écouté mon partage, et à ce moment même, ils ont décidé de dénoncer certaines choses. En tout cas, j'ai réveillé pas mal de monde à \*\*\* » (Aline, parag. 60). À ses dires, plusieurs membres de la communauté ont salué son courage. Cette expérience apparaît centrale dans la trajectoire de cette mère. Elle s'ancre dans sa manière de se raconter, comme une action lui permettant de reprendre le contrôle pour assurer le mieux-être de ses enfants : « Je suis fière de moi d'être rendue où je suis. Je suis fière de parler de ma vie à des gens que je ne connais pas. Comme si c'était une histoire. J'en ai beaucoup parlé. Je suis capable de parler de tout ce qui m'arrive ; des joies comme des peines » (Aline, parag. 61).

Ce qui suit tourne à présent le regard vers l'actualisation de la parentalité des répondantes au reflet des enjeux communautaires. L'objectif vise à fournir un éclairage complémentaire du contexte communautaire au sein duquel la parentalité des répondantes s'enracine, se façonne et se déploie.

## **6.2 Actualiser sa parentalité à l'aube et au crépuscule de la vie en communauté**

Le rapport à la communauté dans laquelle l'exercice de la parentalité prend forme réside au cœur de l'expérience des mères. Cet aspect doit être pris en compte afin d'éclairer les enjeux contextuels relatifs à l'exercice parental des répondantes. À l'instar d'allégories qui s'harmonisent aux cosmologies innues<sup>72</sup>, selon lesquelles certains membres s'expriment dans

---

<sup>72</sup> Nous avons voulu illustrer une allégorie, à la manière dont les ancêtres utilisaient l'innu-aitun. Dans le passé, cette langue empruntait davantage aux éléments du territoire et de la nature. C'est dans ce contexte que cet effort, bien qu'imparfait, invite à l'expression du positif et du contraignant par l'entremise des éléments de la

un langage ancestral qui emprunte aux éléments de la nature, les deux prochaines sections examinent la manière dont les dimensions de la communauté teintent, de manière favorable (au soleil levant - *Petapan*), ou contraignante (à l'ombre du soleil couchant - *Ukau*), l'actualisation de la parentalité des répondantes au sein de leur communauté d'origine.

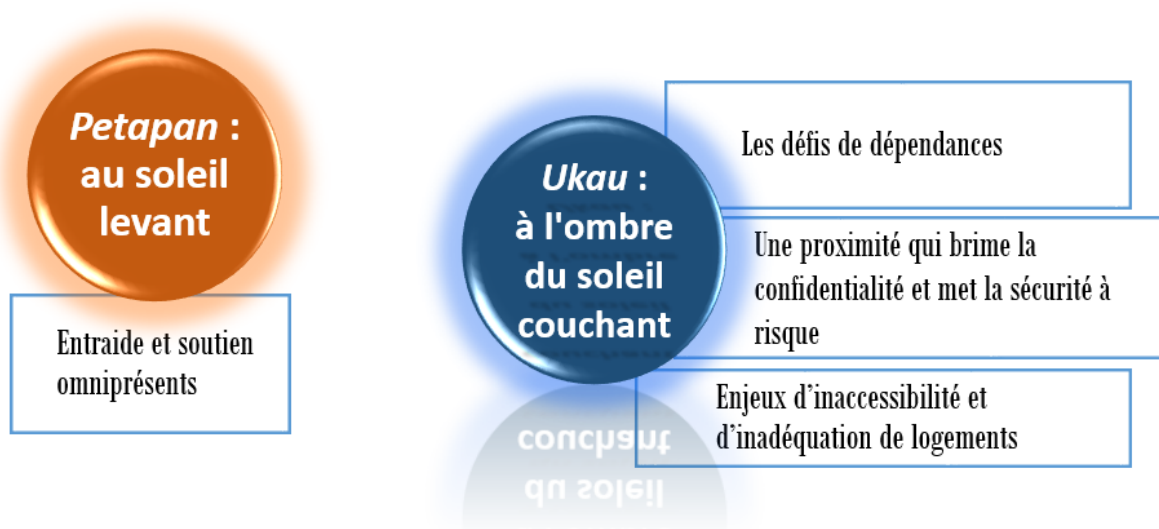


Figure 9. – Schéma illustrant le lien au peuple et territoire : exercer sa parentalité en communauté

### 6.2.1 *Petapan : au soleil levant*

Dans cette première section, nous jetons l'éclairage sur le tissu social de la communauté innue caractérisé par certaines participantes par la solidarité, l'entraide, le respect mutuel et la réciprocité. Dans cette perspective, la communauté permet donc d'assurer un filet de sécurité aux mères et à ses membres. Les récits de quatre répondantes permettent de rendre compte que leur vie en communauté leur donne un accès privilégié à l'entraide collective (*uauitshitun*) et au soutien omniprésent des membres de leur communauté élargie dans l'actualisation de leur parentalité. Le passage suivant issu du récit de Marthe illustre cette logique : « Il y a beaucoup d'entraide. C'est le cas avec mes voisins. On se le demande si nous avons besoin de quelque chose » (Marthe, parag. 14). Plusieurs participantes ont évoqué l'idée d'un important soutien rendu possible par la proximité des liens en communauté et par une conception collective des besoins de ses membres.

Debbie trouve pour sa part le soutien nécessaire à sa parentalité grâce au partage d'expériences et de vécus difficiles auprès d'autres mères ou membres de la communauté. Cette voie permet la normalisation de ses inquiétudes et la désamorçage de certaines difficultés : « Vivre sur la réserve n'est pas toujours facile. Mais disons que le gazon du voisin n'est pas plus vert que le mien. En tout cas, en tant que mère, je ne suis pas la seule à avoir un vécu plus lourd » (Debbie, parag. 34). Les propos de Debbie pointent le fait qu'elle se sent moins isolée avec ses difficultés lorsqu'elle tient compte de son environnement, des conditions de vie et réalités que d'autres mères innues vivent en communauté.

De surcroît, un extrait issu du récit de Naomi expose cette dimension du vivre en communauté et l'accès direct au Conseil de bande comme une solution de rechange à son insécurité alimentaire. Ce soutien peut en outre permettre de pallier ses défis parentaux :

J'ai parfois de la difficulté à demander de l'aide. Au moins, cette fois-là j'ai fait une démarche pour pouvoir faire mon épicerie. Je suis allée rencontrer un membre du Conseil de bande pour lui expliquer ma réalité. C'est la deuxième fois que je demande de l'aide à un membre du Conseil et habituellement, ils ne dépannent qu'une seule fois. Par contre, quand j'y suis allée la deuxième fois j'ai expliqué que je comprendrais s'ils refusaient de m'aider. J'ai dit ne pas être la seule dans cette situation et que de toute façon, il y aurait d'autres ressources où m'adresser. Finalement, le Conseil m'a aidée et aujourd'hui c'est réglé. (Naomi, parag. 28, 29)

Il se dégage des propos de ces participantes que le filet de soutien auquel elles ont accès leur est fort utile pour maintenir à bien l'exercice de leur parentalité.

En contraste à cette dimension de soutien communautaire favorable à l'exercice parental des mères, ce qui suit expose trois enjeux contraignants de la vie collective qui peuvent limiter l'actualisation positive de certains aspects de la parentalité.

### **6.2.2 *Ukau* : à l'ombre du soleil couchant**

En référence au schéma présenté en introduction de cette section, nous constatons que trois dimensions de la vie en communauté se dégagent des analyses comme contraintes (à l'ombre du soleil couchant - *Ukau*) à l'actualisation de la parentalité des répondantes : les défis de

dépendances ; une proximité qui brime parfois la confidentialité et met la sécurité à risque ; ainsi que des enjeux d'inaccessibilité et d'inadéquation de logements.

Dans un premier temps, certaines participantes ont partagé leurs inquiétudes liées à l'exercice de leur parentalité en communauté en raison des risques liés à la présence importante de drogues et d'alcool. Hélène précise que sa famille élargie est aux prises avec ces défis de dépendances et de ce fait, qu'ils n'ont pas été en mesure de la soutenir dans l'éducation de ses deux enfants : « Plusieurs membres de ma parenté prennent de la drogue et je n'ai pas trop osé leur demander d'aide dans l'éducation de mes enfants. Ils avaient déjà de la difficulté eux-mêmes. Ça fait mal de voir la communauté plongée dans la drogue et la boisson comme ça » (Hélène, parag. 9). Certaines répondantes sont préoccupées par ce fléau au point d'envisager un déménagement hors de leur communauté innue. Une mère précise que ce choix lui permettrait de protéger ses enfants et d'éviter qu'ils sombrent eux aussi dans les dépendances : « Prochainement, je veux déménager de la communauté parce que les gens consomment beaucoup ici. Les jeunes commencent très tôt. Vers onze et douze ans, ils fument déjà du pot. Ça me fait peur de voir mes enfants grandir ici » (Aline, parag. 59).

Dans un deuxième temps, certaines participantes ont témoigné du fait que la proximité de la vie en communauté brime la confidentialité et peut par ailleurs mettre la sécurité des enfants à risque. En ce sens, les frontières qui balisent le vivre ensemble collectif semblent diffuses. Ce qui a pour effet de limiter les répondantes dans leurs consultations de services, et ce, même lorsqu'elles ressentent un réel besoin de soutien parental. Le récit d'Hélène aborde cet enjeu. Cette dernière rapporte craindre que les murs aient des oreilles, que sa réalité soit exposée aux membres de la communauté, et qu'elle se sente ostracisée : « Par exemple, si on va demander de l'aide aux services communautaires : - ah, elle va aux services sociaux, elle doit avoir des problèmes ! C'est comme ça que les gens pensent dans la communauté. Les gens te regardent et connaissent déjà ton histoire » (parag. 38). Elle dénonce d'ailleurs le « potinage » au sujet des réalités de chacun : « Tout sort du bureau, et j'ignore de quelle manière, mais après ça, on entend parler de ces histoires partout. Ton voisin est au courant de ce que tu as dit et de ce que tu fais » (Hélène, parag. 38). Les enjeux de confidentialité soulevés par Tina rejoignent une part

des conclusions établies lors d'une consultation menée dans une communauté innue dans le cadre du processus de réforme des services de mieux-être en enfance-famille (Grammond et Guay, 2017).

Des inquiétudes relatives à la protection et à la sécurité des enfants dans ce contexte sont également soulevées par une participante. Hélène souligne qu'exercer sa parentalité en contexte communautaire peut comporter des enjeux de protection de ses enfants qui sont exposés constamment aux menaces et récidives potentielles d'agresseurs ou d'intimidateurs. Cette participante soulève également qu'elle et son conjoint ont déployé différentes stratégies pour assurer la protection de leur fille victime d'intimidation, mais qu'en fin de compte, ils ont eu l'impression de devoir assumer pleinement les retombées de la tragédie :

Dans toute cette situation, c'est nous qui nous sommes sentis coupables. Comme si c'était nous les intimidateurs. C'est nous qui étions punis. Ma fille devait être suivie pour du soutien, mais pas le coupable. L'intimidateur lui, il se promenait librement dans la communauté, sans problème, à n'importe quelle heure du matin et du soir. Ça ne lui dérangeait pas. (Hélène, parag. 29)

Pour assurer l'entière protection de sa fille, Hélène raconte qu'elle et son conjoint se sont vus dans l'obligation de l'enfermer dans la maison : « C'est certain qu'elle n'aimait pas ça. Elle voulait aller jouer avec ses amis. Mais en tant que parents, nous avons senti le besoin de le faire pour sa sécurité. Nous avons peur que quelque chose lui arrive. Nous n'avions plus confiance en personne. Même pas en ses amis » (Hélène, parag. 29, 30). L'analyse de cet extrait met en relief de réelles préoccupations et une perte de confiance à l'égard des membres de la communauté.

Tu as vu la réserve, les maisons surpeuplées, la proximité, la clôture défaite, les regards fuyants. Tu as dit, juste un peu de gazon, puis ce serait correct. On a dormi dans la maison de mon enfance.

(Natasha Kanapé Fontaine, Nanimissuat, 2011 : 90)

Dans un troisième temps, deux participantes font état d'enjeux d'inaccessibilité et d'inadéquation de logements en communauté, comme étant des obstacles significatifs au bon exercice de leurs rôles et responsabilités parentaux. Elles évoquent notamment l'insuffisance de logements disponibles, l'inadéquation des exigences relatives aux services de PJ en matière de



logement et la fierté d'enfin obtenir son propre logis. Une répondante raconte qu'au moment de devenir mère, elle a été forcée de déménager à maintes reprises afin de protéger son nouveau-né des situations d'abus de substances au foyer de ses parents : « À vingt ans, je suis tombée enceinte du jour au lendemain. À ce moment, j'habitais chez mon père. Par contre, je déménageais souvent d'un bord et de l'autre pour m'éloigner de l'alcool et pour pouvoir demeurer avec mon garçon » (Loraine, parag. 2). À la lecture de cet extrait, on dénote l'enjeu central d'inaccessibilité aux logements en communauté et les défis parentaux qui en découlent, du fait de ne pas avoir son propre toit sécuritaire. Pour cette participante, ne pas avoir accès à un logement stable, à l'abri des cycles de dépendance d'autrui, a représenté une épreuve importante de sa trajectoire parentale.

Dans un ordre d'idées similaire, Loraine pointe un second enjeu ; soit celui des attentes selon elle irréalistes de la PJ quant aux exigences en matière de logement. L'analyse de son récit suggère qu'au moment d'entrer en contact avec la PJ, les services n'ont pas tenu compte de sa réalité socioéconomique et de celle de sa famille : « Les critères de la DPJ exigeaient de séparer les chambres des filles et des garçons. À ce moment, nous habitions six enfants et deux adultes dans une maison de deux chambres. Tu t'imagines ? » (Loraine, parag. 13). Ce passage jette l'éclairage sur l'incongruence en matière de logement qui se creuse entre les exigences de la PJ, notamment l'importance de disposer d'un certain nombre de chambres pour les enfants, et les réalités de logements que connaissent les mères et les familles qui vivent en communauté. Cela rejoint notamment les critiques que d'autres auteurs ont traitées en relation à notre problématique (Fournier et Crey, 1997 ; Johnston 1983). Il fut par ailleurs démontré que ce manque de considération a des répercussions défavorables sur les parents et familles et encourage le placement d'enfants autochtones hors communauté (CVRC, 2015 ; Sinha *et al.*, 2011).

Enfin, au terme de nombreuses épreuves, Debbie insiste sur la fierté ressentie à l'obtention de son propre logement et la capacité d'offrir un hébergement stable à ses enfants :

Moi-même, je n'avais pas une vie stable avant avec mes enfants. J'étais toujours en train de louer des maisons et de déménager d'une place à l'autre. Mais là, je viens d'avoir ma maison. [...]. Je ne bouge plus d'ici. Quand je regarde tout ça, ma plus

grande fierté est d'avoir obtenu ma maison et d'avoir une vie stable avec mes enfants. Tu sais, d'avoir au moins un foyer où habiter avec eux. (Debbie, parag. 38)

Les passages de Loraine et Debbie suggèrent qu'exercer une parentalité adéquate et assurer le mieux-être de ses enfants sont tous deux indissociables de la qualité, la disponibilité et l'accessibilité aux logements de la communauté. Toutefois, les mères n'ont de toute évidence aucun pouvoir sur cette composante matérielle de l'exercice de leur parentalité. Et pourtant, un logement désuet, inapproprié ou à risque, est souvent signalé comme motif de compromission, ce qui du même coup, fait des mères les premières responsables de l'incidence de négligence à l'endroit de leurs enfants (CVRC, 2015).

Or, face à l'équation de pauvreté, d'inaccessibilité de logements et d'incidence de négligence, des solutions visant la mise en place de divers programmes d'aptitudes parentales en communauté sont envisagés (Van de Sande and Menzies, 2003). Afin de mieux répondre aux besoins des mères, ne serait-il pas judicieux d'accorder plus d'attention à la prévention, aux enjeux socioéconomiques et à l'accessibilité de logements en vue d'épauler les parents et diminuer les placements ? C'est de fait ce que soutiennent les conclusions de l'étude menée par l'INESSS (2014).

En continuité avec ce qui vient d'être abordé, la troisième et dernière grande section de ce chapitre examine divers vecteurs d'appui à la parentalité des mères qui permettent d'assurer le mieux-être des enfants.

### **6.3 Vecteurs d'appui : rôle paternel, refuge des grands-parents et matricentrisme**

Cette dernière section du chapitre 6 présente trois vecteurs d'appui à la parentalité des mères sur lesquels elles peuvent compter en instance d'adversité. Il s'agit des rôles et engagements paternels ; du foyer des grands-parents comme refuge culturellement sécuritaire et lieu de partage des savoirs ; et du matricentrisme (le rôle central des femmes de la communauté comme *ukaumau* - mère et comme *ukaitutueu* - il l'a pour mère ou il la considère comme sa mère). La figure suivante schématise ces trois vecteurs :

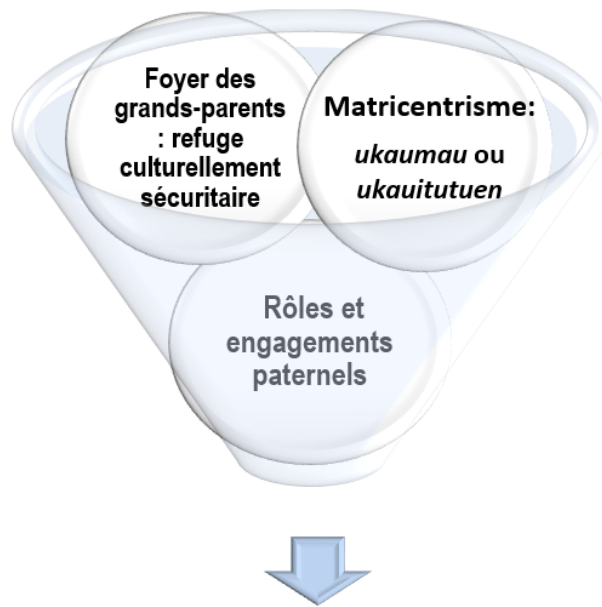


Figure 10. – Vecteurs d’appui à la parentalité : les pères, les grands-parents, les femmes

### 6.3.1 Rôles et engagements paternels

*Father absence or negative father involvement may be the result of a variety of circumstances, such as political upheaval, social discrimination, government interventions, family conflict, or attitudes and behaviors learned by children about fathers that are enacted when they become parents.*

(Jessica Ball, 2013 : 201)

Cette section examine les rôles et engagements des pères en soutien à la parentalité des répondantes. D’emblée, précisons que le contexte sociodémographique de l’exercice parental des répondantes (section 5.3.1) a déjà fait état d’une prépondérance de la monoparentalité, à raison de huit participantes sur neuf. Ce constat laisse sous-entendre qu’une majorité des mères assument seules les responsabilités quotidiennes principales associées à la parentalité. Néanmoins, précisons qu’à la lumière des analyses, cinq des neuf récits rendent compte d’une mobilisation des pères comme vecteur de soutien à l’exercice des mères. Lorsque c’est le cas, leur engagement fait l’objet d’appui inestimable à l’exercice parentale maternelle et contribue favorablement au mieux-être des enfants.

L'appui de certains pères à l'exercice parental des mères est en outre caractérisé par un soutien solidaire dans la relation de couple. Face à des situations familiales perturbantes, le tissu de cette solidarité prend tout son sens. Le discours d'Hélène en particulier rend compte de la solidarité de son mari durant l'épisode d'idéations suicidaires de sa fille en rapport à l'intimidation vécue : « On s'en est sorti en se soutenant l'un et l'autre. Pas le choix » (Hélène, parag. 33). Elle précise également que l'appui de son mari dans l'exercice de ses rôles lui a permis de progresser : « Mon mari m'aide beaucoup à cheminer avec les enfants. À savoir comment les approcher et tout ça. Il est plus âgé que moi et a beaucoup d'expérience, donc il m'aide énormément à traverser les moments plus difficiles » (Hélène, parag. 10).

Par ailleurs, les récits de la moitié des répondantes lèvent le voile sur une logique d'ententes mutuelles, de partage de garde d'un ou plusieurs de leurs enfants, et de médiations face aux préoccupations parentales. Viviane souligne par exemple comment l'engagement du père dans le processus de prise en charge complète des responsabilités parentales à certains moments charnière du quotidien lui permet de concilier plus harmonieusement le travail et la famille : « Habituellement, lorsque je travaille, c'est le père des enfants qui vient chez moi. Il reste avec eux pour l'heure du coucher » (Viviane, parag. 12). Debbie raconte pour sa part que la prise en charge par le père de deux de ses enfants contribue vraisemblablement à l'appui de sa parentalité : « Présentement mon premier garçon est chez son père. Mais normalement, son père travaille de jour et mon fils est toujours chez moi. Mon garçon de douze ans, celui qui est né en sevrage, et ma fille de dix ans étaient tous deux d'accord pour aller demeurer chez leur père » (Debbie, parag. 27).

Il émerge du discours de plusieurs mères que de pouvoir échanger avec les pères sur leurs inquiétudes concernant les enfants permet parfois d'agir en prévention des difficultés rencontrées et représente un vecteur d'appui significatif dans l'exercice de leurs rôles et responsabilités. L'extrait suivant issu du récit de Debbie illustre cette idée : « À un moment donné, son père est venu chez moi pour me dire qu'il l'avait surpris à inhaler du liquide correcteur » (Debbie, parag. 31). L'analyse de ces extraits permet de faire des parallèles avec ce qui a été abordé dans la section sur l'actualisation de sa parentalité en communauté (section

6.2.1) qui suggèrent que le vivre ensemble collectif représenter bien souvent un gage d'entraide et de soutien collectif. Dans cette perspective, bien que les pères ne vivent pas forcément sous le même toit, leur proximité physique avec la famille semble favoriser les ententes communes et la médiation des rôles parentaux.

Tournons à présent le regard vers un second vecteur d'appui à l'exercice parental des mères. Pour ce faire, la prochaine section explore cette fois la contribution des grands-parents.

### **6.3.2 Au foyer des grands-parents : refuge culturellement sécuritaire et partage des savoirs**

Les analyses réalisées dans cette sous-section permettent de rendre compte du rôle phare que les grands-parents jouent auprès des mères rencontrées et de leurs petits-enfants. Ce rôle phare est dégagé dans deux des récits et apparaît central à ces mamans. En référence aux trajectoires d'enfance de deux participantes, ce rôle des grands-parents se caractérise par deux composantes principales. D'une part, il s'agit de leurs enseignements, de leur partage de savoirs traditionnels, et de leurs expériences de vie formatrices. Ils servent d'appui et points de repères à la construction parentale des répondantes. D'autre part, ce rôle des grands-parents se définit également par celui de protecteurs qui facilitent l'accès à un refuge (temporaire ou permanent) culturellement sécuritaire et harmonisé aux fondements de la famille innue. Les extraits présentés issus de l'analyse des récits de Lyane et Debbie démontrent la manière dont ces rôles spécifiques des grands-parents contribuent au soutien de la parentalité des répondantes, plus particulièrement en situation d'adversité.

En ce qui a trait au partage des savoirs, une Lyane affirme avoir beaucoup appris de ses grands-parents en grandissant. Son discours pointe que leurs enseignements ont représenté une source inestimable d'apprentissages et que leur présence continue dans sa vie a permis de combler une part importante de ses besoins affectifs. L'extrait suivant rend compte de cette idée : « Mes grands-parents maternels ont marqué mon enfance par leurs valeurs. Ils étaient présents et affectifs. Ils me donnaient beaucoup d'amour. C'est eux qui m'ont appris ce que je sais » (Liane, parag. 2). Cette mère exprime également que dans son enfance, le foyer de ses grands-parents

a garanti l'ancrage de son développement au sein de sa culture et lui a permis l'héritage de leurs valeurs et expériences de vie formatrices. Lyane affirme qu'au moment de devenir mère, à son tour, elle a transmis à ses propres enfants les savoirs reçus et enseignés par ses grands-parents.

En lien avec les fonctions de protection et de refuge culturellement sécuritaire, Lyane fait par ailleurs état du rôle déterminant joué par ses parents dans la garde temporaire de ses enfants. Elle évoque la détermination de ceux-ci à se positionner face aux services de la PJ pour l'obtention de la garde des petits-enfants. Le passage suivant est en ce sens éloquent :

Ils ont vraiment été fermes avec les intervenants. Ils les ont avertis que c'était eux qui allaient garder mes enfants et qu'ils n'iraient pas en ville. Finalement, mes enfants sont demeurés avec eux quelque temps, mais il n'y a pas eu de placement pour 6 mois. (Lyane, parag. 9)

Cet extrait atteste judicieusement du rôle significatif que les grands-parents peuvent jouer dans certains contextes afin d'éviter le placement extrafamilial ou extracommunautaire des enfants.

De la même manière, le discours de Debbie témoigne du rôle crucial de protection, plus particulièrement des *kukum*<sup>73</sup>, à l'endroit des petits-enfants. Le récit présenté fait état du rôle tenu par les deux grand-mères des enfants lorsque ces derniers s'exposent à des situations de risque et de vulnérabilité. En prévention de ses épisodes de consommation, Debbie évoque le bien-fondé de placer ses enfants en milieu sécuritaire pour garantir leur protection. Elle affirme avoir développé le réflexe de les amener au refuge des *kukum* lorsqu'elle se sent à risque de consommer. De cette manière, elle s'estime rassurée qu'ils soient « entre de bonnes mains ». L'extrait suivant témoigne de cette logique de pensée et d'action : « Pendant cette période, j'étais toujours sur la *Go* et je n'avais pas d'endroit où habiter. Mais quand je consommais, je savais que je devais placer mes enfants en sécurité. Je les plaçais soit chez leur grand-mère paternelle ou chez leur grand-mère maternelle » (Debbie, parag. 9).

Ce qui suit s'inscrit en continuité au thème précédent. Cette fois, l'analyse explore plus précisément le matricentrisme et traite du rôle des femmes du réseau élargi comme vecteur d'entraide et de soutien à la parentalité des répondantes.

---

<sup>73</sup> Signifie *grand-mère* en innu-aimun.

### 6.3.3 *Ukaumau mak ukauitutueu* : un matricentrisme chez les Innus ?

Cette déférence à la femme reflète la reconnaissance, chez les sociétés matricentristes, d'une confraternité humaine dans la Terre-Mère, source du respect pour la vision individuelle dans ces sociétés. Les auteurs européens sont encore fréquemment inaptes à se rendre compte de cette différence culturelle fondamentale. Ils s'obstinent plutôt, en général, à dépeindre les sociétés amérindiennes, typiquement les sociétés de chasseurs, comme gouvernées par l'homme, naturellement plus imposant, alors que la réalité est tout à fait contraire.

(Georges E. Sioui, 1987 : 29)

Avant de développer cette sous-section, et afin d'éviter les imbroglios, il semble impératif d'expliquer la manière dont nous traitons du concept matricentrisme dans la présentation des résultats. Cet ancrage théorique peut sembler s'inscrire à contre-courant de l'état des connaissances occidentales sur le sujet (Delâge, 1991 ; Delisle L'Heureux, 2018). Voilà pourquoi, il nous apparaît d'autant plus pertinent de nuancer nos propos et de fournir des précisions. Dans le cadre de cette étude, le concept du matricentrisme ne renvoie pas distinctement à l'organisation économique ou politique des sociétés autochtones, tel qu'introduit par Brown (1970). Il interpelle plutôt la manière dont Sioui (1987) circonscrit la pensée circulaire et matriarcale au sein des sociétés « amérindiennes » en général. Dit autrement, le matricentrisme est abordé dans ces résultats d'analyse en référence à une conception paradigmatique du monde qui situe le rôle de la femme en tant qu'être sacré, à qui le Créateur a concédé le pouvoir de donner la vie. Dans ce schème théorique, il est entendu que la mère, qui est en interrelation avec les membres de la famille élargie et appuyée dans ses rôles par ceux de la lignée matrilineaire, a la responsabilité d'éduquer tous les enfants à propos de la Terre-Mère (Lavell Harvard *et al.*, 2006 ; Richmond-Savaria, 2011 ; Sioui, 1987).

Dans l'histoire, l'organisation sociétale et le mode de vie communautaire des peuples iroquois et algonquins ont longtemps été caractérisés par une composante matricentrisme. Ceci renvoie aux propos traités par Delâge (1991), Lavell-Harvard et Corbiere Lavell (2006), et Sioui (2018 ; 2019) dans notre premier chapitre. Il émerge que plusieurs sociétés autochtones ont dans l'histoire précoloniale été définies par un matricentrisme qui postule que les femmes occupent

un rôle central dans la culture, par exemple, par leurs engagements spirituels, politiques, environnementaux et familiaux. Dans le cas de la présente étude, l'analyse approfondie des récits des mères innues tend à renforcer ce postulat en démontrant qu'une majorité d'entre elles s'inscrivent en continuité de cette logique matricentrique.

Les propos examinés font état de sept participantes qui ont mis en exergue les contributions importantes de femmes de leurs réseaux en appui à leur parentalité. Elles soulignent l'implication des cousines, des sœurs adoptives, des (ex) belles-mères, et des tantes, en soutien à leurs responsabilités parentales. Les résultats qui suivent se déclinent en trois axes. D'abord, des répondantes ont évoqué recevoir un type de soutien sporadique ou ponctuel de la part des femmes de leurs familles immédiates ou élargies. Plus précisément, ces participantes témoignent d'un soutien pour le gardiennage, pour assurer une présence sobre auprès de leurs enfants en périodes difficiles, pour les appuyer dans le surplus de tâches domestiques, ou pour de l'accompagnement aux rendez-vous des enfants. En rapport à ce premier thème, plusieurs répondantes pointent le soutien de leur belle-mère, de leur petite sœur, de leur mère et de leur grand-mère pour veiller sur leurs enfants dans des moments spécifiques (Viviane, parag. 13 ; Naomi, parag. 22 ; Tina, parag. 3). En plus de l'appui au gardiennage, Tina (parag. 10) signale le rôle significatif joué par sa petite sœur afin d'assurer une présence sobre et stable dans la vie de ses enfants : « Elle m'aidait beaucoup avec les enfants et dans les moments où je dérapais, elle était toujours présente pour eux » (Tina, parag. 10). Pour Lyane (parag. 5), ce soutien des femmes de son entourage se manifeste sous forme d'appui aux surplus de tâches domestiques. De même, elle ajoute que sa mère l'accompagne à certains rendez-vous pour son fils, par exemple, chez l'orthophoniste. Les diverses formes de soutien des femmes du réseau de proximité mises de l'avant par les répondantes émergent comme piliers centraux favorisant l'exercice parentale.

Le second axe d'analyse renvoie à l'appui des femmes du réseau en lien aux besoins matériels et financiers des répondantes. Certaines ont précisé avoir obtenu ce type de soutien au moment d'accoucher. Par exemple, Lorraine raconte qu'à la naissance de sa fille, sa mère a mis fin à sa consommation. Elle a donc choisi de demeurer chez elle pendant quelque temps avec son



nouveau-né. Marthe et Naomi mentionnent pour leur part que certaines femmes de leurs réseaux leur offrent un soutien financier ou une rémunération en échange de divers travaux.

Le troisième axe qui émerge des analyses concerne le placement temporaire, la garde coutumière (*Ne Kupaniem*) et l'adoption légale des enfants. Ce thème, selon une analyse transversale, recoupe également les analyses de la section précédente reliées aux grands-parents (section 6.3.2). Plus précisément, on constate ici qu'en situation d'intervention des services de PJ, les répondantes ont reçu l'appui des femmes de leurs réseaux immédiats ou élargis afin d'assurer la garde des enfants et de maintenir le contact avec la famille et la communauté d'origine. Les propos suivants mettent en relief le sens réel incarné par le terme *ukauitutuen* qui, il est utile de le rappeler, renvoie en langue innue à l'expression « il l'a comme mère » ou « il la considère comme sa mère ».

Deux participantes ont exprimé qu'en situation de PJ, les femmes de leurs réseaux ont accepté d'assumer la garde temporaire (6 mois ou moins) des enfants. Pour ces participantes, ceci a permis de maintenir les enfants dans la communauté. En outre, dans le cas de Tina, sa sœur et sa mère ont assumé la garde de son bébé pendant deux semaines afin d'éviter un placement extra communautaire. Cela a par ailleurs donné à l'ex-belle-mère de Tina (qui avaient accepté de prendre les 2 autres enfants) le temps nécessaire pour accepter la garde à plus long terme du bébé (Tina, parag. 12). Tina précise toutefois que le placement temporaire de sa fille s'est au final transformé en adoption légale permanente : « ma fille aînée ne voulait plus quitter sa grand-mère paternelle avec qui elle est demeurée longtemps » (Tina, parag. 40). La situation de Marthe est similaire. Trois de ses sept enfants ont été placés de façon permanente au sein de sa famille qui vivait alors à \*\*\*. Selon cette participante, c'est principalement sa sœur qui s'occupait d'eux : « Je dois dire que ma sœur m'a beaucoup aidée dans tout ça. Elle ne boit pas et elle était toujours présente pour moi » (parag. 14). Parallèlement, deux autres de ses enfants ont été pris en charge légalement par la tante de son ex-conjoint qui demeurait à proximité. En convergence aux discours précédents, Debbie raconte que sa sœur a également joué un rôle crucial, mais cette fois, au Tribunal, lorsqu'il fallait délibérer sur le milieu de placement de sa fille de cinq ans. Le passage suivant en rend compte : « [...] ma sœur qui avait déjà la garde de

ma plus grande s'est levée pour dire qu'elle voulait la garde de ma dernière [...]. - Monsieur le juge, pourquoi je ne peux pas garder la fille de ma sœur ? Je suis sa tante, et de plus, je garde déjà sa grande sœur » (Debbie, parag. 12). Aux dires de Debbie, sa sœur a eu gain de cause pour sa fille, mais son fils a plutôt été placé chez sa grand-mère paternelle. Elle ajoute que sa cousine détient la garde de son autre fils, en précisant notamment qu'aucun de ses enfants n'est placé. Ces propos mettent en lumière une logique à considérer. Pour Debbie, le fait que sa cousine assure la garde de son fils n'a rien en commun avec un placement légal tel que défini en contexte de PJ. On peut donc conclure qu'il s'agit plutôt d'une garde coutumière (*Ne Kupaniem*).

Ceci termine la présentation des résultats d'analyse du chapitre 6. Transitons à présent vers la synthèse et conclusion.

## 6.4 Synthèse et discussion

Cette synthèse présente d'abord les points saillants des résultats d'analyses du sixième chapitre qui traversent les thèmes de résistance, de force d'adaptabilité et de résurgence des répondantes face à l'adversité. Ensuite, une discussion permet d'exposer les principaux constats d'analyses dégagés.

Rappelons d'emblée que, bien qu'elles aient été confrontées à des épisodes de vie marquants, les mères à l'étude ne se sont pas pour autant laissées définir par ces incidents de parcours. Comme le soutient Martin (2003a : 2009), elles ne s'identifient pas comme déterminées par ces expériences. Elles ont su persévérer, se reconstruire avec une dose d'humilité nécessaire. Au lieu de se repentir, plusieurs participantes ont misé sur ce que certaines nomment les *enseignements de la vie* pour se propulser plus haut. En se fondant sur ces expériences formatrices, dans certains cas, les mères ont réussi à redéfinir leur parentalité en ayant plus d'autonomie, en s'affirmant fières de leurs apprentissages, et en favorisant des expériences émancipatrices comme celles de raconter leurs vécus à d'autres. La solidarité omniprésente dans la vie en communauté a servi de tremplin favorisant la résilience de quelques-unes des

mères. Tandis que la confrontation aux dépendances, aux enjeux de confidentialité et de sécurité, et d'inaccessibilité de logements, se sont avérés des obstacles prépondérants dans l'exercice des rôles parentaux d'autres mères. Afin de contrecarrer ces difficultés, plusieurs répondantes ont affirmé pouvoir compter sur l'appui de certains pères, qui se sont mobilisés, et ont démontré une implication significative auprès de leurs enfants. Les discours d'autres participantes témoignent du rôle important du partage de savoirs et de protection joué par les grands-parents en appui à leurs responsabilités parentales. Enfin, sept des neuf répondantes, majoritairement monoparentales, ont discuté de l'engagement des femmes de leurs réseaux, de leur appui consistant lorsque requis, de leur soutien matériel et financier, et d'une assistance dans la prise en charge transitoire ou permanente des enfants en instance de PJ.

Dans un second registre, la discussion présentée sera structurée en trois temps. Dans un premier temps, les résultats de nos analyses concernant les défis des répondantes de conjuguer leurs rôles de femme, de mère et de conjointe, établissent que la parentalité n'est pas le construit d'une trajectoire linéaire ou figée. Au contraire, elle s'enracine dans l'enfance et peut connaître des bifurcations liées à des épisodes de vie marquants à l'âge adulte, qui sont susceptibles d'influencer l'exercice des rôles et des responsabilités parentales de manière transitoire ou permanente. Ces perspectives convergent vers celles de Martin (2014). Les résultats de nos analyses démontrent que plusieurs répondantes ont été durement mises à l'épreuve par des trajectoires adultes passablement éprouvantes. Cela pourrait expliquer en partie les motifs ayant mené aux situations de négligence ou de maltraitance, et le retrait des enfants de leur foyer. La présente étude montre que les dures réalités que vivent les mères dans leurs trajectoires doivent être davantage prises en compte dans les interventions de la PJ afin de comprendre, dans une perspective systémique plus large, les défis auxquels elles font face.

En dépit de ces nombreuses trajectoires difficiles, les résultats de la présente étude témoignent du fait qu'une majorité de mères fait preuve de forces de résistance et de véritables capacités d'adaptation. Loin d'être déterminées par les contrecoups de l'adversité passée et présente, plusieurs ont su jongler avec leurs difficultés, faire preuve de détermination, et rétablir

l'équilibre afin d'assumer leurs rôles parentaux. Cela renvoie à la manière dont Martin (2009) conçoit la théorie de l'action historique lorsqu'il affirme que les acteurs interagissent au sein des relations qui les entourent et construisent leur présent de sorte qu'il tienne compte du passé, sans nécessairement le reproduire. Selon cette théorie, la réalité des mères ne peut pas s'observer exclusivement à partir d'une perspective déterministe; ces dernières ne sont pas que victimes ou survivantes d'oppression. Malgré la souffrance vécue, le désir de persévérer, de se reconstruire, de grandir de ses épreuves avec humilité, et d'être fière de son rôle de mère, transcendent une majorité des discours analysés. Un des objectifs communs qui sous-tend cette motivation est la volonté d'assumer une parentalité responsable. Pour certaines mères, l'objectif principal de guérison et réhabilitation vise à retrouver la garde de leurs enfants. Pour d'autres, c'est d'assurer leur mieux-être et développement.

À la lumière des résultats présentés, les défis que constituent l'abus de substances, la détresse psychologique et les deuils importants, ont fait surface chez de nombreuses participantes. Ces situations semblent dans plusieurs cas avoir affecté temporairement l'exercice de leur parentalité. Néanmoins, nos résultats d'analyses démontrent que ces répondantes n'ont pas forcément baissé les bras. Pour certaines d'entre elles, la venue d'un enfant a représenté la pierre angulaire d'une reconstruction et d'une reprise de contrôle sur leurs difficultés. Il ressort également des analyses qu'une majorité de participantes a connu des conflits conjugaux qui ont eu des répercussions significatives sur l'exercice quotidien de leur parentalité. Par conséquent, certaines ont sombré dans les dépendances, alors que d'autres se sont trouvées coincées au cœur d'une triangulation entre le conjoint et le fils. Dans d'autres cas, les répondantes ont fait le choix assumé de quitter leur conjoint violent pour assurer l'exercice adéquat de leur parentalité.

Des répondantes abordent par ailleurs comment leurs trajectoires de vulnérabilités et d'épreuves a fait l'objet d'apprentissages ayant permis la redéfinition d'un équilibre parental. Les propos livrés par certaines mères font état de l'adversité rencontrée et de prises de conscience de leurs difficultés. Ce qui a permis l'amorce d'une résolution. À travers cette démarche, elles ont atteint plus d'autonomie, du fait qu'elles ne pouvaient compter que sur

elles-mêmes dans l'exercice de leurs responsabilités parentales. Elles ont atteint une fierté en lien à leurs sobriétés. Puis, elles ont vécu une expérience émancipatrice liée au partage de leur histoire narrative. Cette force de résilience face à l'adversité, malgré la nature des difficultés, et la volonté d'être présente pour leurs enfants, s'érigent en riposte de la fabrique de la mère autochtone inadéquate (Cull, 2006 ; Gosselin, 2006 ; Kline 1993) et aux construits tronqués de la mère négligence (Flynn et Brassard, 2012 ; Lavell-Harvard et Corbiere Lavell, 2006 ; Soumagnas, 2015 ; Veenstra et Keenan, 2017).

Dans un deuxième temps, les résultats présentés au sixième chapitre exposent les défis relatifs à l'actualisation de sa parentalité selon l'allégorie suivante : *à l'aube et au crépuscule de la vie en communauté*. Rappelons à nouveau que cette allégorie s'inspire de l'univers lexical de l'innu-aitun.

Les conclusions présentées démontrent que la communauté (comprenant le territoire et la langue qui y sont rattachés), repère identitaire et culturel fondamental, teinte et influence l'exercice des rôles et responsabilités des mères. Il fut établi que dans certaines situations, la vie en communauté contribue positivement à l'exercice parental ; par l'entraide et l'appui des membres de la famille élargie. Selon certains auteurs, cette entraide communautaire est indispensable aux mères dans l'exercice adéquat de leur parentalité (Decaluwe, Poirier, Muckle, 2016 ; Irvine, 2009 ; Fournier, 2016 ; Guay, Delisle-L'heureux et Grammond, 2018).

Les résultats présentés soulignent les forces inhérentes à l'actualisation de sa parentalité en contexte communautaire et renvoient par ailleurs à l'article 11 de la Déclaration des Nations Unies sur les droits des enfants des Premières Nations (DNUDPA, 2007). De fait, il est stipulé que « [l]e traitement des enfants et leur bien-être, conformément aux droits énoncés dans la présente déclaration, relèvent de la responsabilité de l'ensemble de la communauté et de la nation [...] ». À partir des représentations anishinabeg du monde, Lavell-Harvard et Corbiere Lavell (2006) soutiennent l'importance de l'entraide communautaire et des membres de la famille élargie dans l'éducation des enfants : « *While many espouse the notion that it takes a village to raise a child, the Anishnawbe people actually practice it, much to our chagrin during the adolescent years when we found it impossible to do anything without someone noticing us* »

(: 8). Cette notion de soutien et d'entraide communautaire dans l'exercice de la parentalité renvoie également aux constats d'autres auteurs (Brant Castellano, 2002 ; Gosselin, 2006 ; Graham et Davoren, 2015 ; Guay, 2015 ; Mandell, Clouston Carlson, *et al.*, 2003 ; McShane et Hastings, 2004 ; Sinha *et al.* 2011 ; Van de Sande, 1993).

Contrairement aux données qui révèlent les effets pervers des politiques assimilatoires, de la mise sous tutelle dans les *réserves*, et des impacts sur l'émergence de problèmes sociaux, ces dimensions des résultats de la présente étude viennent plutôt d'éclairer les retombées positives du vivre ensemble, de cette proximité, et de l'entraide en communauté, sur l'exercice parental des mères.

En revanche, si cette proximité de la vie collective en communauté représente une forme de soutien essentiel aux mères, elle semble également amener un certain nombre de défis qui pèsent sur l'exercice de leur parentalité. Dans ce contexte, la présente étude permet un regard plus éclairé sur les obstacles de la vie en communauté qui pèsent sur l'exercice parental des mères. Ces obstacles découlent essentiellement du taux de dépendances dans la communauté, du sentiment de manque de confidentialité et de sécurité, ainsi que des difficultés d'inadéquation de logements. Ces défis doivent nécessairement être pris en compte par les services de PJ qui interviennent auprès des mères.

Dans un troisième temps, les résultats d'analyses convergent vers trois vecteurs d'appui spécifiques : le rôle paternel, le refuge des grands-parents et le matricentrisme. D'abord, les attentes envers les pères, leur contribution à la famille, leur engagement quotidien dans l'éducation et les soins des enfants, et leur rôle de soutien à l'exercice parental des répondantes, sont balisés par les repères culturels inhérents à l'histoire, à l'identité culturelle et à la communauté innue à l'étude. Nos résultats démontrent la mobilisation paternelle à l'appui de la parentalité des répondantes. Malgré cela, on ne peut passer sous silence que certains pères demeurent absents des discours ou entravent à l'exercice parental favorable des mères (par exemple dans les cas de violence conjugale). Un parallèle s'érige avec les écrits de Ball (2010), qui traitent de l'absence des pères dans la vie de leurs enfants comme une lacune importante au sein des familles autochtones. Parallèlement, le grand chef Ed John affirmait en

2004 au Sommet des Premières Nations en Colombie-Britannique que les pères « pourraient être la plus grande ressource inexploitée dans la vie des enfants autochtones » (Ball, 2010 : 124). Les conclusions de la présente étude tendent à remettre ces constats en question en mettant en lumière l'implication de certains pères auprès de leurs enfants.

Nos résultats d'analyses ont également permis d'identifier le foyer des grands-parents comme refuge culturellement sécuritaire et lieu de partage des savoirs. Les résultats ont mis en exergue le fait que les grands-parents, plus particulièrement les *kukum*, représentent une figure de soutien essentielle à l'appui des rôles et responsabilités des mères innues rencontrées. Les résultats présentés attestent du rôle des grands-parents comme un puissant symbole d'ancrage culturel contribuant au partage formateur et enrichissant des savoirs inhérents à la culture. Les analyses démontrent également qu'ils représentent une figure protectrice. D'une part, les grands-parents assurent la garde des petits-enfants en instance de PJ. D'autre part, ils facilitent l'accès à un refuge culturellement sécuritaire lorsque les mères connaissent des impasses et sont susceptibles d'exposer leurs enfants à certains risques ou à des situations de compromission.

Nos résultats renvoient à un pan plus complet d'écrits qui positionnent les grands-parents d'une majorité de Nations autochtones comme des figures incontournables de la famille et du mieux-être des petits-enfants (Decaluwe, Poirier et Muckle, 2016 ; Grammond et Guay, 2016 ; Guay, Grammond et Delisle-L'Heureux, 2018 ; Lavell-Harvard et Corbiere Lavell, 2006 ; Sigouin, 2010). La présente étude a également démontré qu'ils représentent un vecteur d'appui inestimable à l'exercice de la parentalité des mères.

Cela dit, bien que les grands-parents jouent un rôle phare auprès des mères quant au partage des savoirs et à la protection des petits-enfants, ces résultats ne se dégagent pas des discours analysés de manière consensuelle. Cela peut être expliqué par trois clés de compréhension. D'abord, la rupture de liens familiaux instiguée lors du placement extracommunautaire durant l'enfance des répondantes, ou encore, lors du placement de leurs enfants au moment de devenir mère, éclaire une part de la question. Ensuite, cela peut également s'expliquer par la résidence à distance des grands-parents et le manque de rapport de proximité. Puis, des

éléments de réponses se trouvent aussi dans le fait que les grands-parents soient eux-mêmes aux prises avec des difficultés importantes. Enfin, nous croyons que la question mériterait d'être approfondie dans de plus amples études sur le sujet et auprès d'un échantillon plus grand de participantes.

Dans un troisième temps, nos résultats rendent compte du rôle des femmes du réseau élargi comme vecteur de soutien aux mères et permettent d'affirmer qu'une majorité de femmes des réseaux immédiats et élargis continuent de porter le flambeau, d'éclairer les familles et d'appuyer les mères dans leurs rôles et responsabilités reliés à l'éducation des enfants. Pour définir les multiples gestes et actions de soutien posés, les participantes ont référé à un appui d'ordre ponctuel pour le gardiennage, la présence dans des moments difficiles, l'aide aux tâches domestiques, et l'accompagnement aux rendez-vous. Elles ont également témoigné de contributions relatives à leurs besoins matériels, tels que l'hébergement, et au soutien financier. Ceci rejoint les conclusions de l'étude de Cheah et Chirkov (2008 : 416), selon lesquelles : *« Aboriginal family networks often include several households, and the extended family serves as an instrument of group solidarity by reinforcing cultural standards and expectations and lending practical assistance as proximity and finances permit ».*

Il se dégage de la présente étude que la diligence des sœurs, des cousines, des tantes et des belles-mères, ainsi que leur engagement en soutien à la parentalité des mères, pointent vers un matricentrisme<sup>74</sup> (au sens où l'entend Sioui [1987 ; 2018 ; 2019]) au sein des familles innues. En effet, se dégage de nos analyses une logique de soutien, des femmes innues du réseau élargi, à la parentalité, à l'éducation et aux soins des enfants. L'engagement important des femmes du réseau tend parfois même à altérer les représentations des rôles de chacune d'entre elles, de sorte qu'une reconfiguration de ces rôles et des liens d'affiliation distinctifs à chacune est opérée par les enfants. Dit autrement, nos résultats démontrent que la présence soutenue d'une tante ou d'une cousine en soutien à la parentalité des mères fait parfois en sorte que des

---

<sup>74</sup> Ces analyses sont le résultat du regard que porte une chercheuse allochtone sur les conceptions innues des vecteurs d'appui à la parentalité. Cette précision insiste sur le fait que les mères innues rencontrées puissent expérimenter, percevoir et s'expliquer ce matricentrisme d'une toute autre manière. Nous reconnaissons à cet égard qu'elles détiennent les savoirs d'expériences sur leurs propres réalités.



enfants en viennent à la considérer comme leur mère. D'ailleurs, le fait qu'en innu-aimun il existe un vocable pour référer à « *ukaumau* » (mère), mais aussi à « *ukauitutuen* » (il l'a pour mère ou il la considère comme sa mère), illustre la logique mise de l'avant.

Nos résultats de recherche placent donc les femmes faisant partie des réseaux des participantes au centre de leur expérience avec les services de PJ en raison du fait qu'elles ont accepté le placement temporaire, l'adoption légale, ou la garde coutumière (*Ne Kupaniem*) des enfants. Le matricentrisme, cette alliance et mobilisation des femmes du réseau en soutien à la parentalité, ressort de nos analyses comme une force motrice du maintien de l'équilibre parental des mères dans les soins, la protection et l'éducation des enfants.

Les résultats de la présente étude qui pointent une distinction importante entre la garde des enfants par un membre de la famille, et l'adoption légale de ceux-ci, invitent à émettre une hypothèse. Cette distinction semble caractérisée par des représentations positives de la garde temporaire ou coutumière (essentiellement assumée par les femmes de la communauté) et le sens péjoratif qu'invoque l'adoption légale (telle que comprise et opérée par les services de PJ). L'hypothèse soulevée explique cette disparité à l'instar des écrits de Lee (2015). Si la garde des enfants assumée par les femmes du réseau élargi semble inextricable des représentations innues de la parentalité, le terme adoption semble pour sa part porter à lui seul le poids de l'histoire d'oppression. Selon Lee (2015), le terme adoption représente un *dirty word* en raison de sa connotation coloniale. À cet égard, soulignons que depuis juin 2017, l'Assemblée nationale a adopté de nouvelles dispositions dans le Code civil du Québec qui permettent dorénavant de reconnaître la légitimité de la garde coutumière sans bris d'affiliation et telle qu'elle est pratiquée au sein de la plupart des Premières Nations au Québec (Grammond et Guay, 2016).

Transitions à présent vers notre dernier chapitre d'analyse.

## **CHAPITRE 7**

### **À l'interface des singularités parentales et de l'intervention en protection de la jeunesse : enjeux de reconnaissance et de sécurité culturelle**

Aux résultats présentés aux chapitres 5 et 6 permettant d'élucider et mieux comprendre les fondements identitaires et les repères culturels qui balisent et orientent l'exercice parental des participantes à l'étude, se greffe l'expérience des services de PJ que les mères ont reçus. Pour rendre compte de l'expérience des mères dont (au moins) un enfant a fait l'objet d'une mesure de protection, le présent chapitre, relié étroitement au troisième objectif de la thèse, fait état des représentations des mères quant à la prise en compte, par les intervenants et les services de PJ, de leurs trajectoires de vie et de leur manière singulière d'actualiser l'ensemble de leurs repères culturels dans l'exercice de leur parentalité.

Trois axes précis structurent les résultats d'analyse de ce chapitre. L'expérience parentale en situation de protection de la jeunesse est d'abord présentée. Le chapitre traite par la suite du rapport des mères aux travailleuses sociales et à l'institution de la PJ. Un examen des besoins et des ajustements nécessaires pour garantir des services de protection adaptés aux réalités des mères est ensuite réalisé. Au terme de ce dernier chapitre, une synthèse et une discussion permettront de conclure.

#### **7.1 Expérience parentale en situation de protection**

Cette section examine deux dimensions spécifiques qui se dégagent de l'expérience des répondantes au contact des services<sup>75</sup> de PJ. Les analyses font poindre la manière dont les

---

<sup>75</sup> Il importe de préciser qu'au moment des analyses, il fut parfois complexe de déterminer si les participantes référaient aux services de PJ (comme institution), aux intervenants de la PJ, ou encore aux intervenants des services communautaires. Les analyses doivent donc être interprétées avec prudence pour éviter les glissements. En revanche, les analyses ont permis d'établir clairement la distinction entre les services et

mères comprennent et interprètent les motifs qui ont mené à l'intervention de la PJ dans leur vie, ainsi que le sentiment de (in)compétence parentale ressenti au reflet de l'intervention. Ces deux constituantes sont schématisées dans la figure suivante :

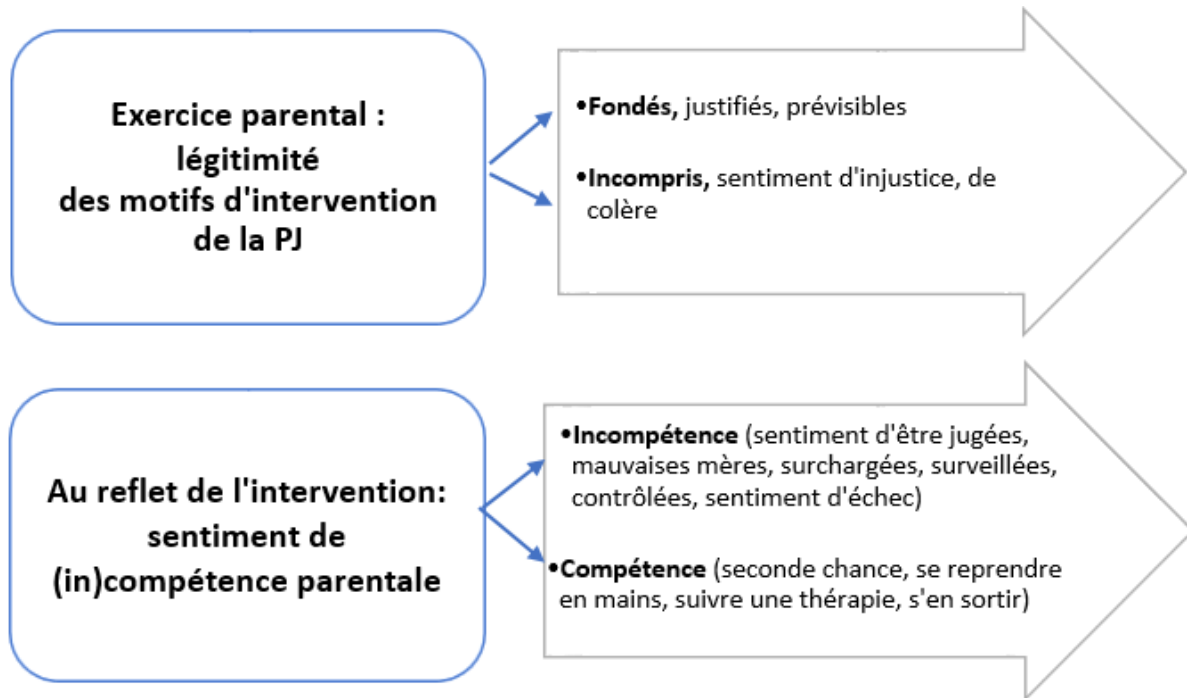


Figure 11. – Motifs d'intervention et compétences parentales

### 7.1.1 Légitimité des motifs d'intervention de la PJ

Cette section examine les discours des répondantes qui, d'un côté, considèrent les motifs d'intervention de la PJ dans leur expérience parentale et familiale comme fondés, justifiés et prévisibles. D'un autre côté, les analyses font état de perspectives d'incompréhension, d'un sentiment d'injustice, et de colère des répondantes, qui s'opposent à l'intervention de la PJ dans leur parentalité.

*A priori*, soulignons que certaines répondantes reconnaissent le désordre et le déséquilibre dans leur vie personnelle, ce qu'elles s'expliquent par l'adversité vécue. De ce fait, ces répondantes comprennent le motif d'intervention de la PJ et se montrent favorables à une collaboration avec les services. C'est le cas pour cinq des neuf participantes interrogées, qui identifient et nomment clairement leurs difficultés à assumer leurs rôles et responsabilités parentales dues aux contextes précaires et à des événements marquants de leurs trajectoires. Ces mères sont conscientes que leurs difficultés entravent l'exercice adéquat de leur parentalité et dans cette perspective, reconnaissent et admettent les motifs qui justifient l'intervention de la PJ dans leur vie. La parole de trois participantes rend compte de leurs états de déséquilibres causés par leurs dépendances aux drogues et à l'alcool. Les citations présentées dans ce qui suit illustrent de manière consensuelle les maillages établis entre la consommation des répondantes, leurs difficultés parentales, et l'intervention de la PJ :

Puis ensuite, je suis partie boire. Et je ne suis jamais revenue dans la communauté. J'ai délaissé mes enfants. C'est pour cette raison que j'ai perdu la garde de mes trois enfants aînés. (Loraine, parag. 3)

Et, quand je partais boire, je laissais toujours mes enfants à ma gardienne sans nourriture à la maison. Comme si boire était plus important que mes enfants. C'est à ce moment que la DPJ m'a pris mes enfants. (Aline, parag. 24)

Mon deuxième garçon est né en état de sevrage. À ce moment, j'ai encore eu des problèmes avec la DPJ. Jamais deux années d'affilée n'ont passé sans que je connaisse des problèmes avec la DPJ. (Debbie, parag. 8)

L'analyse des récits lève le voile sur un fléau qui traverse une majorité des narrations : les dépendances des répondantes comme mécanismes de gestion des difficultés face à l'adversité. Dans le cas traité, les répondantes comprennent les risques associés à leurs désordres. L'examen de leur discours démontre qu'elles reconnaissent les motifs de l'intervention de la PJ, et certaines vont même jusqu'à évoquer que la situation était prévisible, qu'elles s'y attendaient. Néanmoins, elles n'ont pas été en mesure d'agir en amont ; par inadvertance ou manque de soutien. C'est ce que les deux passages suivants mettent en exergue :

Mais au mois de décembre, j'ai rechuté. Ce fut très difficile. Je savais que j'avais un problème. Je me foutais pas mal de tout comme on dit. Et au mois de mars, la DPJ est venue chez moi pour la première fois. J'ai eu peur qu'ils placent mes enfants. (Marthe, parag. 13)

J'ai donc perdu la garde de mes deux filles parce que je consommais. Je savais que ça allait se produire, car je n'ai pas cherché d'aide pour moi. (Naomi, parag. 9)

Ces deux extraits illustrent le fait que Marthe et Naomi comprennent les enjeux de compromission causés par leurs dépendances, et qu'à défaut de pouvoir agir, elles reconnaissent la légitimité de l'intervention de la PJ dans leur vie.

Par ailleurs, les paroles d'autres répondantes témoignent du fait qu'elles s'opposent à l'intervention de la PJ dans leur vie. Des récits se dégagent les voix de trois d'entre elles pour qui le motif qui justifie l'intervention de la PJ apparaît incompris. Ce qui semble vraisemblablement se solder par un sentiment d'injustice et de colère. Au reflet du discours de certaines mères, ces incompréhensions semblent liées au manque de considération de leurs repères identitaires et culturels parentaux et à l'absence de consultation par la PJ durant l'évaluation et le retrait de l'enfant du foyer. Il semble que d'autres incompréhensions se dégagent d'une méconnaissance par la PJ des rôles des grands-parents (section 6.3.2) et des femmes du réseau élargi (section 6.3.3) comme vecteurs d'appui à la parentalité.

D'abord, Viviane raconte que la PJ lui « a pris ses enfants » en n'agissant pas en toute connaissance de cause : « On ne m'a même pas questionnée avant de me prendre mes enfants. La DPJ est venue me voir et *bang* ; ça y était ! Je n'ai pas trouvé ça correct. Je trouve que je m'occupe quand même bien de mes enfants » (Viviane, parag. 16). Les paroles de Viviane témoignent de son incompréhension face aux motifs, selon elle, non légitimes, de l'intervention de la PJ. Son récit laisse également transparaître un sentiment d'injustice en raison de l'absence de consultation et du manque de considération de sa version parentale des faits dans l'évaluation de risque et compromission. Cette mère dénonce ne pas avoir été consultée afin de recueillir ses perspectives de la situation avant le retrait de son enfant. Selon Viviane, il est impératif d'effectuer une première visite à domicile afin d'évaluer la situation signalée, particulièrement avant « de prendre les enfants » (Viviane, parag. 29). Elle estime que pour légitimer l'intervention, la PJ doit d'abord « voir par elle-même s'il y a vraiment un problème » (Viviane, parag. 29), ce qui à ses dires, représente un manquement important de la situation rapportée.

Les propos d'une seconde participante renforcent cette logique. Tina témoigne du manque de considération par la PJ de ce qu'elle avait à dire avant d'établir un plan de retrait : « Comme s'ils s'en foutaient de ce que je pensais. Comme s'ils voulaient juste me prendre mes enfants. Partir avec » (Tina, parag. 28).

Comme nous l'avons vu précédemment, des mères racontent avoir demandé le soutien de leurs parents et beaux-parents pour assumer la garde temporaire de leurs enfants. Face à cette situation, et aux conséquences qui en découlent, ces répondantes dénoncent la mésinterprétation et méconnaissance des formes de soutien et vecteurs d'appui à l'exercice parental exercé. Pensons notamment aux rôles des grands-parents et des femmes au sein des familles innues. À la lumière du discours des mères, ces méconnaissances semblent avoir ouvert directement la brèche à l'intervention, selon elles illégitime, de la PJ. Pour illustrer ce propos, soulignons l'expérience de Lyane affirmant que ses parents ont accepté de s'occuper de ses deux enfants aînés pendant un mois. Cette forme de soutien des grands-parents, faut-il le rappeler, représente un vecteur d'appui central à l'exercice parental des rôles et responsabilités des mères chez les Innus. Ceci renvoie étroitement aux constats émis à la section 6.3.2. De surcroît, Lyane relate que le fait que ses enfants soient demeurés quelques semaines supplémentaires avec leurs grands-parents semble à l'origine de l'intervention de la PJ dans sa vie : « Ils y sont demeurés à peine une semaine ou deux de plus ; soit environ six semaines. Et à cause de ça, ma travailleuse sociale m'a dit que mes enfants allaient peut-être être placés pour six mois » (Lyane, parag. 8).

De la même manière, Viviane conçoit mal les motifs d'intervention de la PJ, qui selon elle, lui a « pris [s]es enfants » parce qu'elle les a fait garder par sa belle-mère trop longtemps (Viviane, parag. 16). Pourtant, cette mère affirme que c'est sur la base d'une entente commune, en contexte volontaire, et sécuritaire pour les enfants, que ces derniers résidaient chez sa belle-mère : « Ce n'est quand même pas comme si je les avais laissés n'importe où non plus » (Viviane, parag. 17, 18). Qui plus est, cette même répondante avoue avoir également été confrontée à des quiproquos similaires avec un organisme social, référé par la PJ, qui effectuait des suivis auprès de sa fille. À titre de rappel, la fille de Viviane est atteinte de problèmes de

santé majeurs et doit recevoir des soins de santé régulièrement à Montréal. Ceci l'oblige à voyager de grandes distances pour accéder à ses traitements médicaux spécialisés. En tant que mère monoparentale de deux jeunes enfants, Viviane affirme avoir ressenti un besoin de répit pour contrer l'épuisement. À l'été, elle a donc fait des choix conséquents : « J'ai déplacé mes rendez-vous à \*\*\* et je suis partie à \*\*\*. Et bien, \*\*\* a fait un signalement. J'ai trouvé que c'était ridicule et qu'on avait fait ce signalement pour rien » (Viviane, parag. 23).

Dans son récit, Viviane raconte pourtant que sa fille bénéficie de tous les services de développement moteur nécessaires et le fait de s'absenter à ces rendez-vous n'avait pas d'enjeux pour sa santé. Il n'en demeure pas moins que l'intervenante de l'organisme \*\*\* a émis un signalement justifié par le non-respect du calendrier de rendez-vous pour sa fille. L'analyse de ce récit pointe le manque de reconnaissance du jugement et des capacités de la mère de faire des choix parentaux responsables pour sa fille. Cette participante croit qu'au lieu de faire un signalement, plus de sensibilité aurait dû être accordée à sa situation d'adversité, à sa réalité de mère monoparentale, à son besoin de répit pour pallier l'épuisement et maintenir un équilibre familial, et finalement, pour éviter des démarches supplémentaires en contexte d'intervention non volontaire.

La prochaine section rend compte de l'expérience des mères en situation de PJ. Elle se penche cette fois plus précisément sur leur sentiment d'(in)compétence parentale au contact de l'intervention.

### **7.1.2 Sentiment d'(in)compétence parentale au contact des services**

Ce qui suit rend compte du sentiment d'(in)compétence parentale ressenti par les répondantes au contact des services en PJ. Pour ce faire, la section se décline en deux réalités qui s'opposent. D'abord, à l'analyse du discours d'une majorité de répondantes émerge le sentiment d'être jugée, d'être une mauvaise mère, surchargée, surveillée, contrôlée, et finalement, le sentiment d'échec parental. Par ailleurs, les analyses rendent également compte d'un nombre plus restreint de répondantes qui expriment plutôt un sentiment de compétence au contact de la PJ.

En ce sens, ces dernières se représentent l'intervention comme un pont (une seconde chance, l'opportunité de se reprendre en mains, de suivre une thérapie, de s'en sortir). Ce qui permet un retour à l'équilibre parental.

En rapport au premier axe d'analyse, deux répondantes évoquent le sentiment de se sentir jugées. Le discours de Tina insiste précisément sur le fait que ses intervenantes « ne travaillaient pas pour l'aider » (Tina, parag. 28). Cette répondante soutient également que sa fille n'appréciait pas ses TS car « elle avait l'impression qu'elles se foutaient d'elle et croyait qu'elles la jugeaient sans vouloir l'aider » (parag. 33). Tina affirme ne pas avoir abordé la question avec sa fille même si à ses dires, elles vivaient toutes deux des jugements de la part de leur TS (Tina, parag. 33). Dans ce registre, la voix de Loraine raconte comment sa difficulté à naviguer dans le système de la DPJ a alimenté son sentiment d'être « rabaissée » : « À mon premier contact avec la DPJ, je ne connaissais rien. J'étais naïve. Tout ce qui comptait dans ma tête était seulement de ne pas manquer aucun conseil et aucun rendez-vous de révision de mon dossier par la PJ. Mais j'ai trouvé ça difficile. Ma première travailleuse sociale m'a beaucoup rabaissé » (Loraine, parag. 8). Cette représentation de se sentir « moindre » renvoie nous croyons au sentiment de jugement.

Par ailleurs, les propos de quatre participantes illustrent le sentiment d'être une mauvaise mère, de se sentir surchargée, surveillée et contrôlée. D'abord, les propos de Viviane et Tina renvoient aux représentations de la mauvaise mère et au fait de s'être senties incompetentes et non valorisées dans leur parentalité : « Quand ils sont intervenus chez moi, je ne me sentais pas bonne dans mon rôle de mère. [...] » (Viviane, parag. 29) ; « Je comprends que les intervenants défendent les enfants, mais on dirait qu'avec eux autres, je commençais à me sentir comme un rien » (Tina, parag. 28).

En plus de se sentir comme une « mauvaise mère », trois participantes ajoutent l'impression d'être continuellement surchargées, surveillées, et contrôlées par une pléthore d'exigences de la PJ. D'abord, pour Viviane, l'intervention entraîne une dévalorisation de ses responsabilités et de ses rôles parentaux. Selon elle, c'est de manière préjudiciable que la PJ lui impose de nombreux suivis médicaux et psychosociaux auxquels elle s'oppose. Cette répondante affirme



recevoir les visites d'une infirmière à domicile pour sa fille, avoir un suivi avec une TS parce que sa fille refuse de porter ses appareils pour la motricité et ses lunettes, et devoir assister à de multiples rendez-vous à l'organisme \*\*\*. En ce sens, lorsque sa TS lui a fait part de l'ajout supplémentaire de rencontres et de suivis, Viviane a contesté cette surcharge et dénoncé le dédoublement de services :

Déjà que je trouve difficile d'assister à tous mes rendez-vous actuels, je ne voulais pas qu'elle m'en rajoute. J'avais déjà des rendez-vous pour ma fille à \*\*\*. Et je trouvais qu'à \*\*\*, ils offraient les mêmes services que ceux proposés par cette travailleuse sociale. De plus, \*\*\* me rajoute tout le temps des choses à faire, comme si je n'en avais pas assez. Puis, on m'oblige toujours à aller à tous ces rendez-vous. Si j'en manque un ou deux, et bien là, on dirait que c'est un méga drame<sup>76</sup>. (Viviane, parag. 21, 22)

Partageant ce sentiment de surcharge, Debbie témoigne du fait que les nombreuses requêtes de la PJ s'opèrent sous la menace de rédaction d'un mauvais rapport psychosocial à son endroit, ou encore, sous peine de sanctions voire, du retrait de ses enfants du foyer nourricier : « Ça jouait toujours à me dire quoi faire. La DPJ m'en a trop imposé » (Debbie, parag. 10). À ses dires, ses intervenantes l'ont bombardée d'exigences : « il va falloir que tu fasses ceci et cela » (parag. 10). Elle évoque l'obligation de faire des évaluations sanguines pendant sa grossesse, d'aller à des rencontres au programme \*\*\*, de devoir faire signer son agente de PNLAADA en toxicomanie, ainsi que d'aller en thérapie à deux ou trois reprises. L'examen des propos de cette participante suggère que les suivis psychosociaux (traitements en toxicomanie) et médicaux imposés, même si considérés utiles, n'ont pas donné de résultats concluants : « [...], mais ça n'a rien donné. Je ressortais toujours de là sans succès » (Debbie, parag. 10). En date du 28 octobre 2016, la PJ demeurait présente dans la vie de cette mère, qui à ce moment, tenait un discours similaire : « La DPJ m'impose encore des rencontres pour [ma fille de 3 ans]. Je vais leur prouver que je suis capable de m'en occuper. J'arrive maintenant à 32 ans là, wô ! La DPJ on peut la mettre de côté » (Debbie, parag. 29). L'expérience de cette participante s'inscrit sur une longue trajectoire de prise en charge avec la PJ qui remonte à son parcours d'enfance, et qui persiste à l'âge adulte, alors qu'elle est devenue mère. Son récit expose également le sentiment

---

<sup>76</sup> Il importe de rappeler le contexte particulier de cette mère qui est monoparentale, et qu'en plus de ses nombreux suivis actifs, elle se déplace régulièrement vers Montréal pour les soins de santé de sa fille.

d'incompétence parentale vécu par sa propre mère au moment de son placement dans l'enfance. Debbie avoue partager cet état d'être à son tour.

En convergence à ces propos qui renvoient au sentiment de surcharge, de surveillance et de contrôle, s'ajoutent ceux de Tina qui désapprouve les nombreux suivis exigés par la PJ. À ses dires, on lui a « demandé d'accomplir plusieurs choses » avant de pouvoir récupérer la garde de ses enfants : « Par exemple, j'ai eu des rencontres avec un psychologue. Je devais aussi faire un suivi avec une intervenante en toxicomanie et participer au programme \*\*\*. On m'avait également demandé de visiter mes enfants régulièrement chez leur grand-mère » (Tina, parag. 15). Bien qu'elle se soit conformée à toutes ces exigences, elle affirme trouver la tâche lourde. S'ajoute à ceci la parole de Loraine, qui exprime se sentir contrôlée (parag. 31). Elle utilise l'expression « se faire mettre des bâtons dans les roues » qui témoigne des moyens mis en œuvre par la PJ pour circonscrire et limiter sa liberté d'action parentale.

Enfin, pour clore ce premier axe d'analyse, deux participantes ont abordé leur sentiment d'échec parental. Les deux extraits suivants, issus des récits de Tina et Debbie, sont présentés succinctement afin de mettre ce constat d'échec parental en lumière :

Avoir un signalement fut en quelque sorte un échec pour moi (...). Quand même, je dois dire que je m'en suis voulu pendant longtemps d'avoir la DPJ sur le dos. C'était un peu comme si j'avais échoué ma vie. (Tina, parag. 44)

C'est pour ça que mes enfants je les éduque avec attention, parce que ce serait une autre rechute pour moi (rires) d'avoir d'autres suivis en PJ. Oublie ça ! La DPJ ça représente un échec. (Debbie, parag. 29)

Debbie pousse la réflexion plus loin relativement à cette logique d'échec parental. Elle ajoute que de perdre la garde de ses enfants jusqu'à leur majorité mettrait sa santé psychologique durement à l'épreuve :

Mais je vais te dire par exemple, je ne sais pas ce que je ferais si je perdais mes enfants jusqu'à ce qu'ils aient dix-huit ans. Imagine-toi ! Je fais juste le dire et puis (...) (ça me trouble). C'est ça qui serait le plus difficile pour moi. De me ramasser toute seule, sans enfants, jusqu'à leur majorité. Je ne sais pas ce que je ferais. (Debbie, parag. 34)

Cette répondante a confié qu'advenant une telle situation, elle s'enliserait dans la consommation ou envisagerait même le suicide :

C'est un échec dès le départ de perdre la garde de ses enfants jusqu'à dix-huit ans. (...). Je ne serais pas capable de vivre ça. Je me saoulerais à chaque jour, je me droguerais jusqu'à la fin de mes jours, ou bien je me suiciderais. Réellement, je pense que je n'aurais plus rien à faire sur terre. Perdre la garde de ses enfants est justement la cause de plusieurs suicides. (Debbie, parag. 35)

En rapport au second axe d'analyse, examinons à présent les perspectives des répondantes qui convergent vers le sentiment de compétence au contact de la PJ. De l'examen des discours de certaines mères, se dégage un constat de compétence relatif au fait d'obtenir une seconde chance, de pouvoir se reprendre en mains, d'aller suivre une thérapie et de s'en sortir. L'intervention de la PJ dans leur vie est perçue par ces répondantes comme un retour possible à l'équilibre. Elles témoignent ainsi d'un sentiment de compétence parentale qui y est rattaché.

Dans ce qui suit, les voix de quatre répondantes partagent l'impression que leurs réalités et singularités parentales sont prises en compte et valorisées. Selon elles, cela leur permet de surmonter leurs défis et de recouvrer l'équilibre parental. Deux participantes en particulier identifient la contrainte d'un possible placement à majorité (selon la LPJ 125<sup>77</sup>) de leur enfant comme motivation intrinsèque à se prendre en charge, à retrouver un équilibre, et un sentiment de compétence parentale.

D'entrée de jeu, le discours de Marthe témoigne d'un sentiment de gratitude relatif au soutien obtenu par la PJ. Elle énonce avoir été en mesure de prendre soin d'elle et de traiter ses dépendances. Elle ajoute qu'en reconnaissant ses difficultés et en l'aidant à les surmonter, la PJ lui a permis de mener à bien ses rôles et responsabilités de mères : « Je suis heureuse que la DPJ soit entrée dans ma vie. Pour mes enfants comme pour moi. C'était bien. (...) La plupart du temps, quand la DPJ entre dans notre vie, on va demander de l'aide et on entre en thérapie. » (Marthe, parag. 19). Elle se dit reconnaissante de ce soutien qui a représenté le pont vers un

---

<sup>77</sup> À la suite d'un délai d'hébergement maximal, le directeur de la protection de la jeunesse doit saisir le Tribunal pour obtenir une ordonnance visant à établir un projet de vie permanent pour l'enfant. Voici un portrait de ces délais en fonction de l'âge des enfants : 12 mois, si l'enfant a moins de 2 ans ; 18 mois, si l'enfant est âgé de 2 à 5 ans ; et 24 mois, si l'enfant est âgé de 6 ans et plus.

retour à une parentalité responsable : « [...] je ne voulais pas que mes enfants vivent tout ce que j'avais vécu. Parce que c'est à la maison qu'ils apprennent. Ce qu'ils vivent influence leur développement. La DPJ m'a aidée. Et ça m'a permis de faire mes démarches. » (Marthe, parag. 15).

De pair, Debbie raconte le rôle joué par la PJ dans sa vie et la manière dont cette contribution à semer une lueur d'espoir dans sa trajectoire parentale : « Une chance que la DPJ était là quand j'étais jeune, par exemple. Sinon, je me serais probablement retrouvée enceinte encore plus jeune » (Debbie, parag. 22). En opposition à la manière négative dont Loraine (parag. 31) a préalablement utilisé l'expression « se faire mettre des bâtons dans les roues » pour dénoncer le contrôle exercé par la PJ sur sa parentalité, Debbie y fait ici plutôt allusion comme à un pilier d'appui favorable à l'exercice de sa parentalité : « Disons que la DPJ était là au bon moment pour me mettre les bâtons dans les roues ». (Debbie, parag. 22)

Dans le cas plus précis d'Aline, elle raconte avoir elle-même effectué le signalement pour son fils. Ses paroles mettent en lumière le soutien nécessaire de la PJ afin de l'aider lors d'épisodes parentaux plus difficiles. Lorsque les mères n'y arrivent plus, la PJ représente selon Aline une ressource qui tient compte de leurs difficultés et vers qui elles peuvent se tourner. Dans la perspective amenée par cette mère, la PJ peut servir de pierre angulaire positive au retour à l'équilibre et au sentiment de compétence parentale : « Mon fils n'a pas voulu avouer que je le frappais. Il se doutait bien qu'il allait être placé en famille d'accueil. C'est donc moi qui l'ai dit. Tu es ici pour te protéger et me protéger moi aussi. Je ne veux pas continuer à te faire du mal ». (Aline, parag. 45)

Aux discours de ces répondantes, s'ajoutent ceux de Naomi et Loraine qui s'articulent autour d'une possibilité de placement à long terme de leur enfant. Dans les faits, depuis 2007 la LPJ prévoit qu'un projet de vie permanent doit-être établi pour chaque enfant après une certaine période de placement. Les mères comprennent que si la réunification familiale ne peut s'actualiser, le projet alternatif envisagé par la LPJ est le placement jusqu'à la majorité de leur enfant. Certaines mères rencontrées (Naomi et Loraine) parlent de cette possibilité comme d'un levier (une motivation) pour mettre fin à la situation de compromission et reprendre la garde de

leur enfant. Dans ce contexte, Naomi et Lorraine font état d'une volonté de reprendre leurs vies en mains hâtivement pour éviter cette alternative. Les deux extraits suivants sont éloquentes à ce sujet :

Trois mois de thérapie c'est vraiment long. Mais j'avais besoin de ça. (...). Par la suite, j'ai rencontré un avocat pour lui dire que j'étais prête à récupérer mes filles. Sinon, j'allais les perdre jusqu'à majorité et je ne voulais pas un placement permanent. (Naomi, parag. 21)

J'avais presque atteint la limite des délais, fixés à six mois pour le placement à majorité. [...]. Et du jour au lendemain, mon chum et moi avons décidé d'arrêter la consommation. Puis, j'ai débuté des démarches avec la DPJ pour récupérer la garde de mes enfants. [...]. Je suis arrivée juste à temps. J'aurais vraiment pu perdre mes enfants en adoption. Mais je m'en suis sortie de justesse. (Lorraine, parag. 6, 7)

En considération des délais de placement et du risque de perdre la garde de ses enfants à majorité, Lorraine raconte avoir fait le nécessaire : « Je pleurais chaque fois qu'on se voyait. Mais tu sais, j'ai tenu le coup, parce que je voulais vraiment récupérer mes enfants. Ça ne me tentait pas de perdre la garde des deux plus vieux jusqu'à leur majorité (Lorraine, parag. 9). L'analyse de ces extraits indique que les délais fixés pour le placement à majorité ont représenté le point de bascule du changement. Le retour à l'équilibre et au sentiment de compétence parentale dans les délais requis par la PJ a donc permis d'éviter l'adoption.

La section qui suit fait la lumière sur la manière dont les participantes se représentent leurs rapports aux travailleuses sociales et à l'institution de la PJ.

## **7.2 Rapport des mères aux travailleurs sociaux et à l'institution**

Cette section est structurée en deux pans. D'abord, à partir du point de vue des mères, l'analyse gravite autour des représentations qu'elles se font des TS et de la considération que ces dernières accordent à leurs particularités parentales dans l'intervention. Ensuite, l'analyse rend compte des perspectives des répondantes relativement aux enjeux coloniaux, à la législation et aux défis institutionnels en PJ.

### 7.2.1 Représentations des intervenants : les mères disqualifiées ou valorisées

Examinons dans cette section les diverses représentations que les répondantes se font des TS et la manière dont ces dernières ont, selon les mères, tenu compte ou non des repères identitaires et culturels qui balisent leur parentalité innue. Dans cette optique, l'examen des discours révèle deux tendances principales qui sont représentées à la figure 12 ci-dessous :

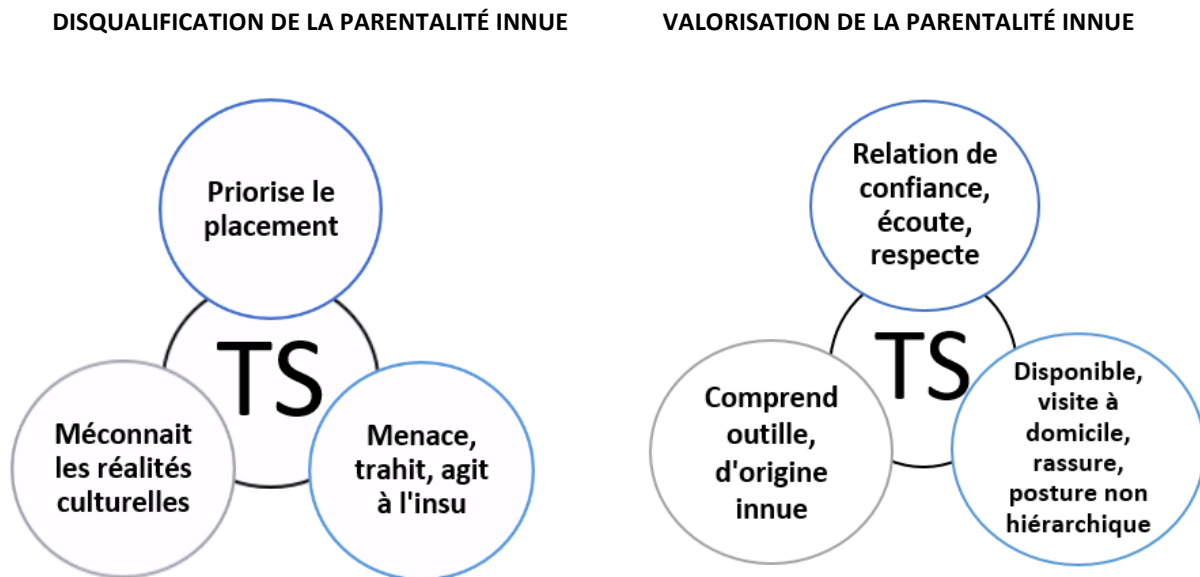


Figure 12. – Disqualification ou valorisation de la parentalité innue

Le premier ancrage examiné renvoie aux perceptions d'une majorité de mères qui rapportent que les TS semblent accorder peu d'attention à leurs singularités parentales (disqualification de la parentalité innue). Les analyses réalisées démontrent d'une part que ces répondantes estiment que les intervenantes détiennent peu de connaissances de leurs réalités parentales et que peu d'importance est accordée aux repères qui fondent leur parentalité. De leurs points de vue, certaines TS favorisent le placement, menacent, trahissent, agissent à leur insu et méconnaissent leurs réalités culturelles. Elles ne tiendraient donc pas suffisamment compte du contexte dans lequel s'ancre et s'actualise la parentalité des répondantes. Les analyses font

poindre des risques d'inconsistance, particulièrement dans la manière d'orienter le plan d'intervention par la TS en respect et garantie de la sécurité culturelle dans les services déployés.

Certaines mères, dont le discours converge vers le thème de la disqualification de leur parentalité, affirment que les intervenantes rencontrées priorisent le placement des enfants en milieu extrafamilial au lieu de favoriser leur maintien au sein de la famille. C'est le cas pour deux des neuf participantes. Par exemple, Tina évoque : « C'est sûr que c'est difficile de travailler avec la DPJ, parce que tu ne sais pas s'ils veulent vraiment t'offrir de l'aide. On dirait qu'ils priorisent le placement plutôt que la réintégration au sein de la famille » (Tina, parag. 28). Pour Debbie, cette logique de priorisation du placement aux dépens de la réintégration dans la famille renvoie étroitement au rôle de soutien joué par les femmes du réseau familial. Dans les faits, cette répondante dénonce l'intervention préconisée par la TS en instance de jugement du Tribunal et le manque de prise en compte de l'engagement de sa sœur auprès de ses enfants. Cette avenue aurait, selon Debbie, permis d'honorer l'intérêt supérieur de ses enfants en assurant leur maintien et leur développement au sein de leur culture. Le passage suivant est éloquent :

Quand je suis passée en Cour pour mes deux filles, la DPJ voulait les placer pour six mois, et ensuite jusqu'à dix-huit ans. (...) elle [la travailleuse sociale] n'a même pas parlé avec ma famille. Elle s'en foutait carrément que mes enfants soient placés d'un bord et de l'autre chez des blancs plutôt que chez ma sœur. Elle voulait seulement les placer en famille d'accueil blanche. (Debbie, parag. 11)

Le discours de certaines répondantes renvoie à leur sentiment d'être sans cesse menacées par l'intervenante du retrait de leurs enfants du foyer. En ce sens, quatre répondantes témoignent de la peur de « se faire prendre ses enfants ». Les propos de Lyane illustrent très bien ce sentiment de menace et d'impuissance face au plan d'intervention mis de l'avant par la TS : « Je me suis vraiment sentie menacée quand la travailleuse sociale m'a dit que mes enfants allaient rester chez mes parents jusqu'à ce qu'on ait la prochaine rencontre. Je me sentais comme si on voulait me prendre mes enfants et que je n'avais rien à dire. » (Lyane, parag. 10). Les paroles d'Aline abondent dans le même sens. Cette dernière insiste sur le fait de ne pas avoir cédé sous la menace : « la DPJ voulait tellement tout me prendre ». (Aline, parag. 44). Elle ajoute que ses

enfants n'ont au final pas été retirés et que l'intervention n'a pas fonctionné : « Je n'ai aucun problème avec mes filles. J'ai seulement un problème avec mon garçon » (Aline, parag. 44).

Par ailleurs, certaines participantes (Naomi, Viviane et Lorraine) ont abordé le sentiment d'être trahies par leurs TS qui selon elles, agissent à leur encontre et à leur insu. Ce sentiment de trahison se traduit dans le discours de ces mères par une perception que l'intervenante les comprend mal et n'est pas là pour les appuyer. C'est ce dont témoignent les trois extraits suivants :

Par contre, si je les appelle et que j'ai un problème ici, vont-ils mal le percevoir ? Vont-ils ouvrir un dossier ? Je ne le sais pas. (Naomi, parag. 15)

Parmi mes intervenantes, il y en a une que je n'ai pas aimée. Elle était supposée m'aider, mais on dirait que je me sentais trahie (Viviane, parag. 24). (...). Je me disais que l'intervenante aurait pu me comprendre. Mais non ! Elle a fait un signalement. J'ai trouvé ça vraiment plate » (Viviane, parag. 25).

À cause de ma mauvaise expérience avec cette TS, j'ai failli perdre mes enfants jusqu'à majorité. C'est comme si ma TS voulait que j'échoue. (Lorraine, parag. 9)

À ces multiples incompréhensions, s'ajoute la perspective de Tina qui énonce avoir « de la misère à croire que la DPJ voulait l'aider » et son impression « qu'ils étaient tous contre [elle] » (Tina, parag. 28). De surcroît, cette répondante dénonce la relation conflictuelle avec son intervenante : « [...] la relation avec notre première TS n'allait pas très bien. On dirait qu'elle n'agissait pas en notre faveur et c'était vraiment difficile » (Tina, parag. 29). Elle va jusqu'à admettre avoir émis une plainte à l'endroit de sa TS, qui selon elle, agissait insidieusement en vue de disqualifier sa parentalité : « On essayait de travailler avec elle, mais c'est comme si elle était davantage du côté de la grand-mère des enfants que du mien. À un moment donné, je me suis plainte. [...]. C'est comme si elle était contre moi et ne m'aidait pas » (Tina, parag. 29). Ce dernier extrait met en lumière les conflits qui émergent entre la mère et la grand-mère paternelle pour la garde des enfants.

Trois participantes ont également partagé des représentations distinctes quant à la méconnaissance des TS de leurs réalités parentales. Viviane affirme par exemple que son intervenante s'est montrée bien peu à l'écoute de sa réalité parentale en émettant un



signalement à son endroit parce qu'elle a déplacé ses rendez-vous. Il est notamment à considérer que le quotidien de cette mère monoparentale est ponctué de défis importants. En référence à l'intervenante qui a émis un signalement parce que Viviane quittait en vacances avec ses enfants, cette dernière relate : « Ces intervenants n'ont aucune idée de ce qu'est ma vie. Ils ne peuvent pas savoir comment c'est épuisant » (Viviane, parag. 23). Ce passage illustre que Viviane désapprouve le manque de confiance en ses capacités de faire les bons choix pour sa famille. Les propos de Debbie poussent cette réflexion plus loin. Selon la répondante, plusieurs TS ne connaissent pas les réalités parentales des mères innues. Ce qui lui apparaît pourtant nécessaire à l'intervention de la PJ. En ce sens, la citation suivante est éloquente :

Ce n'est pas en allant s'asseoir pendant cinq ans au Cégep et trois ans à l'université que quelqu'un va comprendre les mères et les familles qui vivent ces situations. Il ne faut pas faire l'autruche. Pas besoin d'aller à l'école longtemps. Nous n'avons pas besoin d'intervenants qui se prennent pour quelqu'un d'autre » (Debbie, parag. 16).

Les paroles d'Aline renchérissent dans le même sens. Bien qu'elle affirme assister à ses rencontres, et admette que son intervenante lui accorde de l'attention, Aline spécifie toutefois ne pas se sentir « bien avec elle » :

Ma travailleuse sociale m'écoute, mais je n'ai pas établi une relation de confiance avec elle. Comprends-tu ? Il faut que je sente que cette personne est ancrée et ce n'est pas son cas. J'aimerais avoir une intervenante qui m'écoute. Quelqu'un qui me comprend mieux. Je lui dis toujours que ça va bien, même quand ce n'est pas le cas. Ça m'arrive parfois de lui dire que je vais mal, mais je suis incapable de parler avec elle de tout ce qui m'arrive. (Aline, parag. 56)

Ce passage signale le manque de confiance d'Aline et rappelle que l'écoute de la TS, à elle seule, ne garantit pas qu'Aline se sente reconnue et considérée dans sa réalité parentale. Ces propos montrent toute l'importance des liens de confiance établis dans la relation avec l'intervenante. Ils pointent également le besoin d'Aline de constater que l'intervenante s'intéresse réellement aux réalités singulières de son expérience parentale.

Le second thème examiné dans cette section, qui porte sur les représentations qu'ont les intervenantes des mères (disqualifiées ou valorisées), converge vers les TS qui témoignent d'une plus grande valorisation et compréhension de leurs réalités parentales. En ce sens, un nombre important de répondantes semblent octroyer plus d'estime à certaines TS; notamment celles

avec qui elles établissent une relation de confiance, celles qui comprennent les réalités des mères, les rassurent, et se montrent disponibles. Ces diverses composantes sont illustrées à la figure 12 (Disqualification ou valorisation de la parentalité innue).

Conformément aux propos des répondantes qui convergent vers le thème de valorisation de leur parentalité, se dégage le portrait de la TS estimée. Au vécu de l'intervention et des dynamiques relationnelles en présence, cinq participantes évoquent la création d'une relation de confiance mutuelle avec leur TS. De ce fait, elles estiment s'être senties écoutées dans ce qu'elles vivent et respectées dans leurs réalités. Autant sur le plan de leurs singularités culturelles, de leurs défis, de leurs forces, et de leurs limites parentales distinctives. Ces répondantes témoignent de représentations de TS disponibles, qui les visitent à domicile, les rassurent et adoptent avec elles une posture non hiérarchique. Enfin, les propos de Tina plus particulièrement soulignent l'impression d'être mieux comprise dans ses réalités parentales et outillée adéquatement par des intervenantes d'origine innue.

Dans un contexte similaire, les propos d'Aline renvoient à l'importance d'établir une relation de confiance basée sur le fait qu'il existe une vision partagée entre la mère et la TS du projet de vie de l'enfant : « Ma travailleuse sociale de l'époque avait tellement confiance en moi. Elle disait que cette fois était la bonne. Elle voulait que mes enfants reviennent chez moi à temps plein pour le mois de juin » (Aline, parag. 35). De la même manière, malgré les recommandations de la PJ, Viviane aborde le refus de sa fille de participer au programme \*\*\*. Selon elle, sa TS a fait preuve de confiance en ses capacités parentales dans la mesure où, suite aux inquiétudes qu'elle a identifiées concernant la fréquentation du Centre, la TS a compris et reconnu le besoin de réorienter le plan d'intervention :

Je voulais éviter que ma travailleuse sociale croit que je refusais d'emmener ma fille à \*\*\*. Alors, une fois je lui ai demandé de l'emmener elle-même pour qu'elle voit comment ma fille réagissait. Elle y est allée avec elle et a vu comment ça se passait. Ensuite, elle m'a dit de ne pas l'obliger à y aller. Je l'ai trouvé vraiment correcte ma travailleuse sociale. Elle aurait pu me dire : – non !, vas-y, tu vas obliger ta fille à y aller, ou je ne sais quoi. Mais elle a été correcte dans tout ça. Elle a compris. (Viviane, parag, 27, 28)

Les passages issus des récits d'Aline et Viviane rendent compte de leurs sentiments d'être écoutées et respectées dans leurs réalités, leurs attentes, et leurs singularités parentales.

De concert, les discours de Tina, Aline et Marthe convergent vers des représentations de la TS disponible, qui visite les mères à domicile, qui rassure, et établit une relation conviviale. Cela semble favoriser la réciprocité dans les rapports. En ce sens, Tina rapporte une perception favorable de sa TS qui selon elle, l'a soutenue au moment de récupérer ses enfants : « Je ne pourrai jamais la remercier assez de m'avoir tant aidé. Elle a vraiment marqué ma vie » (Tina, parag. 31). De surcroît, les propos d'Aline rendent compte de la disponibilité de sa TS et de ses visites à domicile, ce qui l'a rassurée et validée en tant que mère : « J'aimais beaucoup mes deux travailleuses sociales. La première m'écoutait parler et venait me voir chez moi aussi souvent que possible. Mon autre intervenante \*\*\* m'écoutait quand j'avais le goût de pleurer. J'avais confiance en elle. Avec ces deux intervenantes, c'était bien. Je leur parlais de tout » (Aline, parag. 36). Pour Marthe, ses représentations positives de sa TS s'expriment par la mise en œuvre d'une relation conviviale :

« Sinon, j'aime bien comment la DPJ intervient dans nos vies. Pour ma part, les intervenants m'appellent pour m'informer avant de venir. [...] Ma relation avec eux est positive. Quand les intervenants viennent, ils sont comme des amis. La jeune fille de la DPJ qui vient a 23 ans, je pense. Je les aime bien. Je ne vois pas de négatif avec la DPJ ». (Marthe, parag. 31)

Finalement, Naomi spécifie qu'à travers ses rapports avec des TS issus de services sociaux innus, elle s'est sentie comprise et outillée : « Les différents intervenants que j'ai rencontrés m'ont donné de bons outils et ça s'est toujours bien passé. Ils me comprenaient bien. Je n'ai rien de négatif à dire concernant les services sociaux innus ». (Naomi, parag. 17)

Examinons à présent plus en détail les rapports des mères aux enjeux coloniaux, institutionnels et législatifs relatifs aux services de protection.

### 7.2.2 Parentalité et enjeux coloniaux, institutionnels et législatifs

La présente section rend compte de trois résultats qui s'articulent principalement autour des enjeux coloniaux, des défis institutionnels (perception de l'inadéquation des services en PJ) et des rapports à la législation (LPJ, Tribunal et avocats).

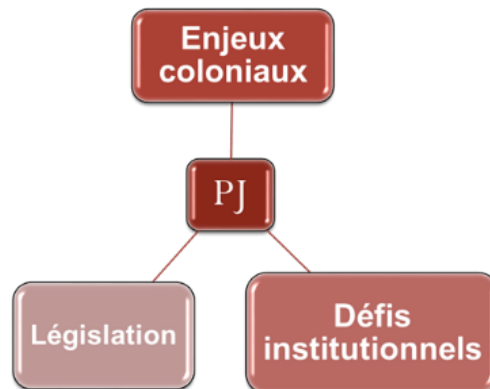


Figure 13. – Dimensions coloniale, institutionnelle et législative des services sociaux

D'abord, en relation aux enjeux coloniaux, des participantes ont fait part de leurs inquiétudes par rapport à la reproduction / persistance des retraits d'enfants innus des foyers. Une époque qui à leurs dires, semble loin d'être révolue. À l'examen des récits, les propos de Debbie et Hélène rendent compte qu'encore aujourd'hui, les familles continuent de vivre de multiples perturbations liées aux retraits de leurs enfants du foyer. Les propos rapportés témoignent en l'occurrence de pratiques aux fondements oppressifs qui perdurent toujours. C'est ce que le passage suivant issu du récit de Debbie met en exergue : « Dans le temps, il y a eu les pensionnats. Et je me dis qu'aujourd'hui, c'est la DPJ qui prend les enfants des Innus jusqu'à dix-huit ans » (Debbie, parag. 19).

À la lumière de ce discours, il appert que le rôle joué par la profession du travailleur social dans l'histoire et la réputation des instances de PJ continuent d'alimenter les craintes des parents. Certains demeurent habités par des drames familiaux et des ruptures identitaires. C'est

précisément ce que traduit le passage suivant d'Hélène : « Et après, la DPJ se demande pourquoi on a peur d'eux. Pourquoi on ne veut pas les faire entrer chez nous. Quand ils entrent dans nos vies, les intervenants se demandent pourquoi on ne les aime pas. C'est simple, leur réputation nous fait peur » (Hélène, parag. 44, 45). Les discours de Debbie et Hélène soulignent l'importance de contextualiser les torts coloniaux et l'histoire des TS qui œuvrent au sein des services en PJ dans l'analyse des réalités des familles et en matière d'intervention auprès des parents innus.

Des répondantes ont également partagé leurs inquiétudes concernant les dislocations identitaires engendrées par les placements des enfants hors de la communauté. Naomi dénonce particulièrement la fracture des liens significatifs qui continue selon elle d'être préconisée par les services de PJ : « Aujourd'hui, le placement des enfants en foyer d'accueil continue de les couper de leur identité et coutumes » (Naomi, parag. 15). Les inquiétudes d'Hélène pointent plus spécifiquement la distance géographique qui sépare les enfants des familles et de leurs communautés lors de placements : « Tu sais, du jour au lendemain, d'apprendre que tes enfants seront placés à cinq cents kilomètres de chez toi, c'est quelque chose. La DPJ essaie de couper complètement les liens avec la famille biologique » (Hélène, parag. 44, 45). Les discours de ces deux participantes permettent de rendre compte de l'impact tragique des enjeux coloniaux liés aux placements et de saisir la manière dont la persistance actuelle de ces pratiques continue d'affecter les parents, les familles et les communautés tout entières.

Finalement, l'examen des discours des répondantes dévoile une transmission de traumatismes intergénérationnels provoqués par les perturbations coloniales et la PJ. La parole de Debbie permet de constater qu'un travail incommensurable reste à faire pour rétablir des relations de confiance entre les parents et les instances de PJ. En ce sens, elle aborde de façon éloquente un cycle de transmission de placements d'enfants autochtones qui s'enracine dans plusieurs décennies et rappelle l'impact de ce lourd héritage : « Parce que moi je me dis que, si tu as été placé jusqu'à dix-huit ans dans ton enfance, et que tes propres enfants sont eux aussi placés jusqu'à dix-huit ans, que tu le veuilles ou non, tes petits-enfants en seront affectés. Moi je vois ça comme ça » (Debbie, parag. 15). Cet extrait de récit suggère que Debbie tient les politiques

coloniales responsables des nombreux malaises que connaissent les parents et familles autochtones aujourd'hui : « Je me dis parfois que je ne suis pas responsable des problèmes que j'ai vécus. Que ce n'est pas la faute de ma mère non plus. Et que ce n'est certainement pas celle de mes grands-parents » (Debbie, parag. 19). Comment arriver à briser ce *plafond de verre colonial* qui traverse plus d'un siècle d'histoires traumatiques pour rétablir enfin des relations de confiance entre les services de protection, la profession du TS, et les parents autochtones ? Comment également arriver à mieux accompagner et appuyer les mères et les familles innues pour répondre à leurs réalités et besoins spécifiques ? À ces interrogatoires, Debbie répond qu'un long chemin de réhabilitation et de guérison reste à parcourir : « la situation des familles innues ne changera pas du jour au lendemain » (Debbie, parag. 19).

Par ailleurs, au regard du second constat d'analyse lié aux défis institutionnels et à l'inadéquation des services en PJ, deux répondantes évoquent des préoccupations importantes concernant les nombreux postes vacants à pourvoir au sein des services. Elles rapportent se sentir particulièrement pénalisées face à ces inconsistances institutionnelles. À leurs dires, les changements fréquents d'intervenants fragilisent les relations de confiance dans l'intervention et privent les mères des droits de visite avec leurs enfants. Ces enjeux apparaissent criants en contexte de PJ autochtone, notamment en raison des conditions précaires de la pratique sociale en régions géographiques éloignées et des réalités socioéconomiques qui les caractérisent.

Tina met pour sa part en lumière la manière dont l'enjeu de rotation des TS au sein de l'institution de la PJ alourdit son parcours et nuit à l'évolution de sa démarche de guérison :

Par la suite, nous avons changé de TS ». (...). Pendant longtemps, nous sommes demeurés sans contact. Je crois qu'il y avait une pénurie de TS à l'embauche puis ça retardait toujours mes démarches. Nous avons donc changé de TS pour une troisième fois. J'étais vraiment découragée. Après quasiment deux ans de suivi en protection, j'avais l'impression que ça en faisait dix (rires). (Tina, parag. 30)

Les propos Lorraine font état de la façon dont les postes vacants exercent un effet pervers sur la perte de ses droits de visite. Elle témoigne de la priorité qu'elle accorde aux rencontres avec ses enfants pendant son suivi en PJ et évoque avoir dû « tenir tête » (Lorraine, parag. 10) pour

préserver ses droits. Le passage suivant, bien qu'exhaustif, apparaît pertinent puisqu'il illustre judicieusement l'enjeu discuté :

Je lui ai dit que je perdais mes droits de visite. J'ai parlé du fait que mes contacts avec mes enfants auraient dû augmenter d'une fois à l'autre, et que le contraire se produisait. J'ai aussi dit que je pleurais à chaque fois que je venais rencontrer ma TS. Ce n'était pas normal. À ce moment, la directrice m'a assigné une nouvelle TS. Mais elle est tombée enceinte. Et elle est rapidement partie en congé de maternité. Ce n'était pas de sa faute, mais à cause de son congé, moi j'ai encore perdu des droits de visite avec mes enfants. Donc une fois de plus, je suis retournée voir la directrice. À nouveau, j'ai dit que je refusais de perdre mes moments de rencontres avec mes enfants. Que j'en avais déjà assez perdu. On m'a donc assigné une troisième TS. Et cette fois, c'était quelqu'un de vraiment bien. Elle était quand même assez bonne. Et du jour au lendemain, ma situation a changé pour le mieux. (Loraine, parag. 10, 11, 12)

Les extraits de Tina et Loraine rendent compte sans équivoque que les défis institutionnels et l'inadéquation des services en PJ engendrent des relations de confiance fragilisées dans l'intervention ainsi que la perte de droits de visite de leurs enfants. Ces deux répondantes dénoncent ces enjeux institutionnels sur lesquels elles détiennent peu de contrôle. Or, ils affectent pourtant leur relation parent-enfant directement.

Ultimement, parmi les mères interrogées, certaines ont traité de leurs rapports à la législation (LPJ et Tribunal de la jeunesse) et aux acteurs judiciaires (juges, avocats). Des mères ont précisé avoir connu une expérience satisfaisante et concluante. En revanche, d'autres rapportent avoir vécu une expérience frustrante au Tribunal.

D'abord, Marthe, Debbie et Viviane témoignent de la reconnaissance de leurs capacités parentales dans le processus légal, du renforcement de leur autodétermination par le juge et de la confiance qui leur a été octroyée par leur avocat au Tribunal de la jeunesse. Selon le témoignage de Marthe, la juge attitrée à son dossier a reconnu ses compétences parentales et lui a redonné la confiance nécessaire pour poursuivre sa démarche :

Et au mois de juillet, je suis retournée en Cour. Je me suis représentée moi-même. J'ai demandé la garde de mes deux bébés plus tôt parce qu'ils avaient davantage besoin de moi. Mes autres enfants sont plus grands. La juge a accepté. Elle m'a redonné confiance. Elle m'a aidée et m'a dit de ne pas avoir peur. Que c'est elle qui allait décider de ce qui se passe. Elle m'a dit qu'elle n'allait pas me laisser tomber. (Marthe, parag. 16)

Dans une perspective semblable, les propos de Debbie établissent que l'entente conclue avec le juge en 2011 a certes contribué à ce que son dossier en PJ demeure fermé à ce jour : « Puis, à un moment donné, le juge m'a dit d'aller en thérapie, de faire des tests de sang, et qu'après j'aurais un bon dossier. Cette fois-là j'ai conclu une entente avec le juge. La DPJ n'aurait sûrement pas fermé mon dossier comme ça, sans ordonnance de Cour » (Debbie, parag. 14). Bien que cet extrait témoigne favorablement de la confiance octroyée par le juge et le Tribunal, il expose par ailleurs un questionnement quant à l'incompréhension des mécanismes législatifs opérés par la LPJ et le Tribunal de la jeunesse dans des situations de compromission fondées.

De surcroît, Viviane fait part d'un sentiment de satisfaction lié au fait de pouvoir compter sur un avocat qui comprend bien sa réalité et ses besoins : « Dès le début, on m'a laissé des sorties avec mes enfants. J'ai travaillé avec un avocat innu et ça s'est bien passé. J'ai senti qu'il comprenait bien mes besoins » (Viviane, parag. 19). Des paroles de cette répondante, se dégage l'appréciation d'une confiance accordée par son avocat innu. Ceci met également en exergue le sentiment de Viviane d'être respectée dans ses besoins parentaux.

Dans un second ordre d'idées, Tina rapporte des propos défavorables relativement à son expérience avec le Tribunal et son avocat. Son discours traduit de l'insatisfaction, du découragement et la tentation d'abandonner face aux nombreuses exigences du Tribunal à son égard. Elle explique s'être présentée en Cour à plusieurs reprises. Chaque fois, elle estime que l'avocat et le juge lui ont exigé une pléiade de démarches en lien à ses études, à son emploi, aux suivis psychosociaux, et à diverses initiatives de guérison. Cela rejoint certains extraits traités à la section 7.1.2, notamment l'impression de surcharge des mères, le sentiment de ne pas y arriver, de ne jamais en faire assez. Nonobstant, le propos s'ancre ici plus précisément au cœur de la démarche légale de la répondante. En ce sens, Tina a parfois l'impression que des juges vont dans le sens des demandes faites par la PJ. Elle témoigne notamment de ses difficultés à rencontrer ces nombreuses exigences :

Aller en Cour chaque fois était vraiment difficile. Surtout avec l'avocat de la DPJ. On dirait que ce que je faisais n'était jamais satisfaisant. Ce n'était pas facile. Il m'avait demandé un suivi une fois par semaine avec une intervenante en toxicomanie. Ensuite, j'ai fait un suivi avec un psychologue en plus des programmes en toxicomanie. (Tina, parag. 27)



Cette mère s'est dite complètement découragée face à la décision du Tribunal de la jeunesse « de prolonger le placement » de ses enfants pour un an supplémentaire, en dépit de tous ses efforts. Elle a voulu abandonner : « Je ne savais plus si j'allais continuer à me battre pour obtenir la garde. Tout ce que j'avais accompli n'avait mené à rien » (Tina, parag. 17). Ce récit témoigne de frustrations à l'égard du processus législatif et d'une expérience qu'elle considère douloureuse. Tout comme Debbie, la narration de Tina met également en relief certains éléments d'incompréhensions relativement aux exigences de la PJ et de ses liens au Tribunal.

À présent, tournons notre attention vers les pistes de solutions spécifiques que les participantes identifient afin que l'intervention et les services de PJ assurent la reconnaissance de leurs réalités et le respect des singularités qui balisent, animent et orientent l'exercice de leur parentalité. Ce qui suit présente l'examen des besoins et ajustements nécessaires pour garantir des services de protection culturellement sécuritaires et adaptés aux réalités des mères innues.

### **7.3 Pour des services de protection adaptés aux réalités des mères : examen des besoins et ajustements nécessaires**

Les résultats d'analyses de cette dernière section rendent compte du regard que posent les répondantes sur la compatibilité des services en PJ avec leurs perceptions des singularités qui définissent les fondements et repères culturels de leur parentalité (présentés plus en détail aux chapitres 5 et 6). C'est par le filtre d'analyse de leur trajectoire de placement dans l'enfance, et à partir de leur expérience parentale avec les services de PJ, que le point de vue des répondantes est exposé vis-à-vis leurs besoins particuliers et les ajustements qu'elles jugent nécessaires en matière de services en PJ.

Trois thématiques centrales permettent d'éclairer ces questions : le besoin d'agir en amont des difficultés, de prévenir et d'accompagner les mères en cas de placement; la valorisation des liens familiaux et le soutien dans les transitions de retour en communauté; et la primauté des

services issus de la communauté et des intervenants innus. Une synthèse et discussion viendra clore ce dernier chapitre de résultats.

### **7.3.1 Agir en amont, prévenir et accompagner les mères en cas de placement**

La présente section est divisée en deux axes d'analyse principaux. Dans un premier temps, le discours de certaines participantes rend compte de l'importance d'avoir accès à des services communautaires de répit et de gardiennage pour appuyer l'exercice de leur parentalité, prévenir le placement des enfants et les maintenir au sein du foyer naturel. Dans un deuxième temps, cette section examine le propos d'au moins trois participantes qui discutent de leur désir d'être mieux accompagnées et informées par la PJ advenant une situation de placement extrafamilial.

En ce qui a trait à la prévention du placement, Naomi et Marthe ont identifié des pistes permettant de mieux soutenir leur réalité en contexte de PJ. Dans l'objectif de préserver la garde de leurs enfants, elles abordent toutes deux l'importance d'avoir accès à des services préventifs de répit et de gardiennage. Selon ce que suggèrent ces répondantes, le recours à ces ressources spécifiques aurait une incidence directe sur le maintien des enfants innus au sein de leur foyer.

Par rapport aux services de répit et gardiennage, le récit de Naomi illustre la trajectoire qui l'a menée à l'échec : « J'ai quand même tenté de trouver de l'aide pour mes enfants en appelant les services communautaires pour obtenir un répit de 30 jours, mais je ne me suis peut-être pas adressée à la bonne personne. Enfin, je n'ai pas reçu de soutien » (Naomi, parag. 9). Le discours de Naomi démontre qu'avoir accès au répit lorsque nécessaire aurait changé la donne quant au placement de ses filles. Marthe souligne par ailleurs son besoin d'accès aux services préventifs. Ses propos racontent qu'un soutien financier l'aurait aidé à pallier les frais de gardiennage pour ses sept enfants, ce qui lui aurait permis d'assister de manière assidue aux rencontres de traitement de ses dépendances :

J'aimerais bien avoir une gardienne pour y aller. C'est environ 1 h 15, 1 h 30. Et on se sent bien quand on sort un peu de chez soi. Ça permet de se changer les idées et de

se sentir plus légère. Je ne crois pas être la seule à rencontrer cette limite. La plupart des gens sentent qu'ils ne peuvent pas aller aux *meetings*. Surtout ceux comme moi qui ont plusieurs enfants. [...]. Je ne peux pas tous les confier à quelqu'un pour aller aux *meetings*. (Marthe, parag. 19, 20, 21)

Les deux extraits de récits de Naomi et Marthe suggèrent que même si les mères peuvent compter sur divers vecteurs d'appui à leur parentalité, tels que l'engagement des pères, le refuge culturellement sécuritaire des grands-parents et l'appui des femmes du réseau (section 6.3), ce n'est pas toujours suffisant. Leurs paroles laissent entendre que l'accès aux services préventifs de répit et de gardiennage afin de soutenir adéquatement l'exercice de leurs rôles et responsabilités de mères permettrait de prévenir les situations de compromission et les placements des enfants.

En lien aux situations de placement extrafamilial, Hélène, Naomi et Lyane ont discuté de leur désir d'être mieux accompagnées et informées des démarches encourues par la PJ. D'abord, les paroles d'Hélène illustrent de manière exhaustive en quoi il importe, pour la PJ, d'être plus attentif aux réalités et besoins des mères dans une perspective holistique de mieux-être et de guérison de tous les membres de la famille : « Les services de protection de la jeunesse devraient mieux soutenir les parents. Ils en ont autant besoin que les enfants. [...]. C'est pourtant un besoin. Quand on y pense ; ils se font quand même retirer leurs enfants. Ce n'est pas rien » (Hélène, parag. 33).

Ces propos remettent implicitement en question les fondements des interventions de la pratique sociale privilégiée en PJ. Ils semblent également dénoncer une logique de pratique qui, en réponse au signalement de compromission, fait parfois abstraction des réalités et besoins des parents au profit d'une intervention axée exclusivement sur l'intérêt supérieur de l'enfant. Selon Hélène, retirer l'enfant du foyer sans accompagner et soutenir les parents dans le besoin s'inscrit en porte-à-faux des perspectives de guérison et relation d'aide valorisées au sein des familles autochtones :

Il y a de bons parents qui se font retirer leurs enfants et ils sont laissés à eux-mêmes. Si tu leur enlèves leur enfant, il y a sûrement une raison ? Et s'ils ne sont pas aidés ces parents, qu'est-ce qu'ils ont à gagner eux dans la situation ? Rien ! Je trouve qu'il faut améliorer le soutien aux parents. En bout de ligne, ces parents aussi ont besoin

d'aide. La DPJ leur retire leurs enfants parce qu'ils croient qu'ils sont en danger. Alors, je ne comprends pas pourquoi la DPJ n'aide pas les parents au lieu de leur retirer leurs enfants ? Peut-être bien que s'ils aidaient les parents davantage, ils ne seraient pas obligés de placer les enfants. (Hélène, parag. 35)

Le discours de cette participante témoigne de l'importance de mieux accompagner et informer les mères advenant le placement d'un enfant. De surcroît, les propos d'Hélène démontrent également que plusieurs mères ne sortent pas assez de la maison, et en ce sens, requièrent plus de soutien à domicile par les services préventifs : « C'est certain que ce n'est pas tout le monde qui aime parler de ses problèmes à n'importe qui. Ça gêne les mères d'aller parler avec du monde à l'extérieur de chez elles » (Hélène, parag. 37). Dans ce contexte, pour mieux accompagner les mères en instance de PJ, Hélène suggère que les intervenants viennent les visiter à la maison pour évaluer leur situation : « C'est sûr qu'à ce moment, si ces mères ont un problème, elles en parleront et ça leur fera du bien » (Hélène, parag. 37).

Le discours de Naomi renforce les propos d'Hélène. Suivant le retrait de sa fille cadette du foyer, Naomi explique que sa fille elle « s'est automutilée ; [e]lle s'est arrachée les ongles et les cheveux » (Naomi, parag. 14). Naomi raconte ne pas avoir été informée des difficultés vécues par sa fille à la suite du placement. Face à cette situation, elle critique le manque d'accompagnement des mères par la PJ qui, selon elle, n'a pas déployé les mesures nécessaires pour évaluer la situation de ses filles après leurs départs du foyer, ni pour la tenir informée des enjeux subséquents. L'extrait suivant rend compte de ces défis : « La DPJ aurait au moins pu aller voir mes filles pour savoir si elles étaient bien dans leur nouveau milieu de vie » (Naomi, parag. 14). Ce passage pointe les inquiétudes de cette mère qui se sent laissée-pour-compte suite au placement de ses filles et insiste sur sa volonté d'être mieux informée.

Par ailleurs, les résultats d'analyses suggèrent que la situation de compromission vécue par l'enfant doit être évaluée et suivie en PJ dans une perspective plus large qui englobe la relation d'aide, le mieux-être familial et communautaire. C'est précisément ce à quoi réfère Naomi lorsqu'elle évoque :

Il est clair que si un enfant se fait retirer de son foyer, c'est qu'il y a quelque chose qui accroche à la maison. Je comprends que la DPJ veuille retirer les enfants d'un milieu où il n'y a pas de sécurité, mais ils pourraient aussi intervenir, guider ou appuyer

davantage. Il faut aussi voir quelles sont les difficultés déjà rencontrées par les familles pour éviter de répéter les mêmes erreurs ». (Naomi, parag. 15)

En pointant les terminologies « intervenir », « guider » et « appuyer », Naomi met précisément l'accent sur l'importance de considérer l'adversité que connaissent les mères (chapitre 6) dans la situation vécue et d'être plus à l'écoute de leurs besoins dans l'intervention qui généralement, tend à focaliser essentiellement sur le risque et la vulnérabilité entourant l'enfant.

Lyane aborde pour sa part l'importance d'offrir plus d'accompagnement aux mères suivant le retrait de leurs enfants. Elle suggère de mettre précisément l'accent sur l'accompagnement de celles qui font l'objet de procédures judiciaires en PJ. Lyane explique s'être sentie confrontée par des démarches, à son avis très complexes, au Tribunal de la jeunesse. Son propos rend explicitement compte du souhait d'être mieux informée :

Mais tout ça m'a fait peur. Je n'ai pas aimé entendre parler de la Cour et tout ça. La travailleuse sociale aurait pu m'informer de ce que ça voulait dire. Elle aurait pu me rassurer. J'ai seulement compris après coup à quoi servaient tous ces papiers à signer. Il faudrait mieux expliquer aux parents ce que tout ça veut dire. La Cour et tout. (Lyane, parag. 9 et 10)

Afin de se sentir considérée et reconnue dans ses réalités parentales, Lyane a clairement mis en lumière son besoin légitime d'être mieux avisée en instance légale pour comprendre les enjeux en présence et faire un choix éclairé dans des circonstances difficiles.

Au terme de cette sous-section, ce qui suit traite plus spécifiquement de la valorisation des liens familiaux, et du soutien des enfants placés, dans le processus de transition et de retour en communauté.

### **7.3.2 Valoriser les liens familiaux et soutenir les transitions de retour en communauté**

Les analyses de la présente section s'articulent essentiellement autour de l'importance de valoriser les liens familiaux en instance de PJ et de mieux soutenir les transitions des enfants

hors du système, au moment de la réunification familiale et du retour auprès de leurs familles dans leur communauté.

D'abord, dans un souci de valorisation des liens familiaux, certaines participantes ont souligné, soit par le biais de l'expérience de placement d'un frère dans l'enfance, ou au regard de leur expérience de mère dont l'un des enfants a été placé, l'importance que les enfants demeurent à proximité des familles d'origine. Selon Viviane, favoriser le maintien des liens familiaux suite au placement permettrait de reconnaître l'importance de l'identité et des transmissions culturelles dans les rôles et responsabilités des mères et des familles. Cette reconnaissance permettrait à l'enfant placé de mieux composer avec une expérience vraisemblablement difficile.

Pour illustrer ce constat, Viviane raconte la situation de son frère qu'elle n'a pas connu dans l'enfance. Avec du recul, elle se dit aujourd'hui en mesure de comprendre l'importance de maintenir et valoriser les liens familiaux sur une base régulière. L'extrait suivant met cette logique de l'avant : « Je pense qu'il faudrait s'assurer que les enfants de familles nombreuses, qui sont dispersés par les services de protection de la jeunesse, puissent à un moment donné se rencontrer et se connaître » (Viviane, parag. 8, 9). En lien avec ce passage, elle raconte qu'à ce jour, son frère « habite en ville chez un de ses amis » et qu'elle ne le voit que très rarement. Lorsque c'est le cas, c'est par pure coïncidence, lorsqu'ils se croisent dans des lieux publics (Viviane, parag. 8, 9). L'examen approfondi de ce récit permet de rendre compte que suite au placement de son frère, ce dernier n'est pas retourné vivre en communauté et la réunification familiale n'a pas eu lieu. Aux dires de Viviane, la brisure des liens, la perte de la langue, mais aussi de divers repères culturels, ont fait en sorte que son frère ne trouvait plus sa place auprès de sa famille. Il a donc choisi de transiter vers la ville et d'y résider. En rétrospective, les propos de Viviane identifient clairement la nécessité de valoriser les placements à proximité des familles d'origine.

De la même manière, et en considérant l'expérience de placement hors communauté qu'a connue son frère dans le passé, Viviane s'est montrée préoccupée à l'idée que ses enfants puissent à leurs tours être placés chez des étrangers et ne pas comprendre la langue parlée (Viviane, parag. 20). Elle s'est néanmoins dite rassurée d'apprendre qu'ils allaient demeurer

près d'elle au sein de la communauté : « Je pense qu'en ce sens, on a répondu à nos besoins » (Viviane, parag. 20). Pour cette mère en situation de PJ, le maintien de ses enfants à proximité s'est avéré crucial au mieux-être familial et parental. Par la prise en compte de cette considération, elle évoque que ses besoins parentaux ont été reconnus par la PJ. Les services lui sont donc apparus adaptés à sa réalité parentale.

De surcroît, Hélène souligne qu'il faut à tout prix éviter la dislocation culturelle par la séparation géographique des enfants et des parents. Elle rappelle combien il est crucial d'envisager des placements « aux alentours, dans la communauté » (Hélène, parag. 43). L'extrait suivant illustre explicitement cette logique : « Il ne faut pas les placer à 1500 km de chez eux. J'ai déjà vu ça moi. Nous connaissons plusieurs parents qui se sont fait retirer leurs enfants par la DPJ et qui ont été placés à des kilomètres de chez eux. Certaines de ces familles sont pauvres. Elles n'ont pas l'argent pour aller les voir. Ces parents ont autant besoin de soutien que leurs enfants » (Hélène, parag. 43). Hélène souligne l'importance pour les parents de favoriser le maintien des liens avec les enfants. Selon elle, encourager le contact avec la famille d'origine permet d'assurer le développement harmonieux des enfants et d'être plus à l'écoute des réalités que connaissent les mères.

Par ailleurs, en lien avec la transition de retour des enfants auprès de leurs parents et de leur communauté lors de réunification familiale, Debbie témoigne de sa propre expérience de placement dans l'enfance. Son récit met l'accent sur une période difficile à l'approche de ses 17 ans. Elle affirme avoir été « mis dehors » du Centre jeunesse avec ses sacs de poubelle. Le passage suivant fait état de cette dure réalité : « On ne peut plus te garder. Les intervenants auraient dû me permettre de faire une transition de vie à mes seize ans. Mais non. Je n'ai plus eu le soutien d'aucun service. Pas d'appartement supervisé. Rien. Comme ça, on m'a simplement jetée à la rue » (Debbie, parag. 6). Ce passage met en lumière l'importance d'accompagner les enfants autochtones placés, en respect de leur identité et dignité, dans leur transition hors du système, et parfois, vers un retour en communauté. Les analyses démontrent que la trajectoire de cette participante a façonné le construit de sa propre expérience parentale (voir à ce propos la section 5.2) ainsi que le regard qu'elle pose aujourd'hui sur les services de

PJ. À l'examen des propos de Debbie, il semble important d'instaurer des services plus compatibles avec les besoins des enfants, des mères, et des familles élargies. L'objectif étant de favoriser une meilleure transition hors du système, dans une perspective de soutien à l'autonomie, et d'une possible réunification familiale.

Dans la dernière section de résultats qui suit, il est question de la primauté des services de PJ issus de la communauté et des intervenants innues, dans une perspective de services culturellement sécuritaires, adaptés aux besoins et aux réalités des mères.

### **7.3.3 Primauté des services issus de la communauté et fournis par des intervenants innus**

Cette section examine deux thématiques spécifiques ; soient les services issus de la communauté et ceux desservis par des intervenants innus. D'abord, Lorraine, Tina et Aline soulignent la nécessité de recevoir des services issus de la communauté pour garantir la reconnaissance et le respect de leur expérience distinctive de mères innues. Dans ce contexte, Lorraine relate en quoi son expérience en PJ lui a permis d'appréhender la différence entre la prestation de services issus du Centre jeunesse comparativement aux services issus de la communauté innue :

Nous voyons aussi une grande différence de mentalité entre la DPJ et les services sociaux innus. Surtout dans la vision. Dans la manière de voir les choses. Le Centre jeunesse \*\*\* travaille quand même avec des non-autochtones, tandis que les services sociaux innus travaillent seulement avec les Autochtones. Ces deux organisations ont donc une mentalité différente l'une de l'autre. Nous on considère que c'est préférable de travailler avec les services sociaux innus plutôt qu'avec le Centre jeunesse. (Lorraine, parag. 32)

Tina mentionne de son côté qu'au moment où les services sociaux autochtones ont commencé à intervenir davantage dans sa vie familiale, les retombées se sont avérées plus favorables : « C'est à ce moment que j'ai commencé à croire davantage en moi. Nous étions plus à l'aise avec les services autochtones » (Tina, parag. 33). Aline précise pour sa part que les services sociaux innus avec lesquels elle a interagi voulaient son bien et celui de ses enfants (Aline,



parag. 36). Il appert évident, à la lumière du discours de ces trois répondantes, que le contact avec les services en enfance-famille innus dirigés par les Autochtones permet aux mères rencontrées de se sentir davantage reconnues et respectées. Au final, la parole des mères laisse clairement entrevoir une plus grande loyauté et confiance à l'égard des services de PJ innus. Un constat transversal se dégage de l'examen de ces trois récits et pointe que ces mères considèrent les services innus comme culturellement congruents avec leurs besoins et leurs réalités parentales.

Dans un second registre, certaines mères ont souligné le souhait de se faire attitrer des travailleurs sociaux innus qui maîtrisent l'innu-aimun et privilégient le maintien des liens et la réunification familiale. La voix de Debbie, Aline et Tina rend compte cette fois d'un profil type d'intervenant idéal, qui à leurs avis, présente certaines caractéristiques communes qui sont respectueuses des singularités parentales des mères. Ces répondantes accordent beaucoup d'importance aux origines innues de l'intervenant, à son ancrage culturel, à sa maîtrise de l'innu-aimun, et à la priorité accordée au maintien des enfants au foyer. Les extraits de récits suivants fournissent plus d'éclairage sur la question.

D'abord, Debbie témoigne de perspectives d'intervention divergentes entre les *blancs* et les Innus. En ce sens, pour elles, ces distinctions sont d'abord et avant tout enracinées dans l'identité culturelle de l'intervenante. Son propos en fait explicitement état : « S'il n'en tenait qu'à moi, il n'y aurait que des Montagnais qui travailleraient à la DPJ. [...]. Il n'y aurait pas de métissage » [...]. Il nous faut des intervenants qui vivent dans la réserve et qui sont au courant de ce qui s'y passe » (Debbie, parag. 16). À la lumière de ces clarifications, Debbie précise ne pas être raciste, et d'ailleurs, que si elle est « encore là aujourd'hui » (parag. 26), c'est principalement grâce aux *blancs*. Sa trajectoire d'enfance lève particulièrement le voile sur ces réalités. Néanmoins, ses paroles témoignent de résistance face à l'intervenante allochtone : « je ne le prendrais pas qu'une blanche vienne chez nous me dire quoi faire. Me dire comment faire vivre mes enfants. Non, non, non ! » (parag. 26). Pour appuyer ses propos, Debbie réfère à sa propre trajectoire de vie et affirme que : « tout le monde a son vécu [et...] sa manière de vivre » (Debbie, parag. 26). Ce qui sans contredit, inclut sa façon de se représenter et d'actualiser sa

parentalité. Selon Debbie, ces perspectives sont mieux reconnues et respectées par les TS innus en PJ.

Aline souligne pour sa part l'importance de pouvoir exprimer ses émotions dans sa langue maternelle. Selon sa lecture de la situation, l'intervenant *idéal* devrait donc maîtriser ce code linguistique. À ses dires, l'obligation d'échanger en français nuit à l'intervention. Aline croit qu'un plus grand nombre d'intervenants innus devraient occuper des postes au sein des instances de PJ afin d'accorder un plus de respect aux réalités et repères identitaires et culturels parentaux. Dans cette perspective, cette répondante ajoute que « les blancs sont très différents des Innus » (Aline, parag. 57). Selon ses représentations, ancrées dans son expérience en PJ, « une Innue est plus à l'écoute qu'une blanche » (parag. 57). Selon cette logique, les intervenants innus seraient donc plus à l'affût des réalités et des divers repères culturels qui orientent la parentalité des mères : « [les intervenants innus] en voient de toutes les couleurs dans les communautés » (Aline, parag. 57).

Dans un ordre d'idées similaires, Debbie discute également de l'importance d'avoir recours à des services de traducteurs en contexte de PJ afin de pouvoir interagir, idéalement en innu-aimun, ou en deuxième instance, dans la langue seconde maîtrisée par les membres de la famille élargie. Le passage suivant, qui témoigne de l'expérience de sa propre mère en PJ, pointe les enjeux linguistiques comme indicateur de reconnaissance des singularités parentales des mères par les services :

Ma mère ne comprenait absolument rien du français. Elle parlait seulement anglais. Et la DPJ ne lui a jamais offert le service d'un traducteur. Généralement, que ce soit à l'hôpital ou au palais de justice, les gens peuvent obtenir les services d'un traducteur. Mais les intervenants de la DPJ n'ont jamais offert ce service à ma mère. Il y avait seulement un des intervenants qui se débrouillait bien en anglais. Il était le seul à maîtriser la langue. Il devrait y avoir plus de traducteurs ou d'intervenants bilingues. (Debbie, parag. 3)

Enfin, pour Tina, une des spécificités principales qui caractérise l'intervenant innu *idéal* relève du fait qu'il priorise le maintien des enfants au foyer ou la réunification familiale en cas de placement. À ses dires, ceci n'est pas systématiquement la priorité des intervenantes *blanches*. Le passage qui suit est éloquent à cet égard : « Ils [intervenants innus] étaient souvent présents

pour nous offrir de l'aide et nous soutenir dans les démarches pour le retour des enfants. Ces intervenants [innus] favorisent la réintégration des enfants et aident davantage pour un retour chez la mère » (Tina, parag. 33). Cette perspective s'oppose notamment à ce qu'il fut plus tôt mis en lumière (section 7.2.1) relativement aux TS, qui disqualifient la parentalité innue en priorisant le placement plutôt que la réunification familiale.

Au terme de cette dernière section de résultats d'analyses, une synthèse et discussion est présentée.

## **7.4 Synthèse et discussion**

Ce septième chapitre présente la synthèse et discussion des résultats d'analyses qui ont porté sur les singularités parentales, l'intervention en PJ, et les enjeux de reconnaissance et de sécurité culturelle. Trois grands thèmes structurent la section et permettent de croiser le fer avec les études du même champ de connaissances.

Premièrement, les analyses portant sur la légitimité des motifs d'intervention de la PJ indiquent que plusieurs participantes reconnaissent que leurs difficultés personnelles ont pris le dessus sur leurs capacités à exercer adéquatement leurs rôles et responsabilités parentales. Face aux défis manifestes des dépendances comme motifs légitimant l'intervention de la PJ dans leur vie, des participantes ont affirmé avoir délaissé leurs enfants, les avoir laissés à la gardienne sans nourriture, avoir donné naissance en état de sevrage, avoir rechuté dans la consommation, et ne pas avoir cherché d'aide psychosociale. Ces répondantes ont conformément reconnu les motifs d'intervention de la PJ dans leur vie parentale et familiale comme fondés, justifiés et prévisibles.

En relation aux motifs d'incompréhension et au sentiment d'injustice et de colère lié à l'intervention de la PJ, les analyses font état de deux constats transversaux. D'abord, des répondantes dénoncent l'absence de consultation parentale dans l'évaluation du signalement et du retrait de leur enfant. Ces points de vue rejoignent ceux d'autres mères qui concluent

qu'étant donné qu'elles n'ont pas été consultées par les intervenants de la PJ, elles n'ont pas senti que leurs repères culturels et réalités ont été pris en compte. Ces résultats corroborent par ailleurs les conclusions d'études de Bennett (2009), MacDonald (2002), Kellington (2002) et Soumagnas (2015), qui pointent ces lacunes dans l'intervention.

De surcroît, les résultats de la présente étude pointent également le constat que des répondantes saisissent mal en quoi le fait de confier leurs enfants aux grands-parents, ou notamment à une belle-mère, constitue un risque de compromission nécessitant l'intervention de la PJ. L'incompréhension de ces formes d'entraide suscite une lecture tronquée des situations réelles des mères, incite certains biais dans l'intervention et donne lieu à un manque de sécurité culturelle dans les services de PJ en communauté. Précisons à cet égard qu'un placement temporaire chez un membre de la famille, ou le recours au soutien des femmes du réseau élargi pour assumer la garde des enfants, particulièrement lorsque les mères éprouvent certaines difficultés, sont des pratiques communes valorisées dans la culture innue. Des constats similaires sont notés au sein des familles inuit. Comme l'indique Sigouin (2010), les grand-mères prennent fréquemment soin des enfants.

*[...] [A] Native mother may leave her infant child with a relative for an extended period of time with the full confidence that the child will have the same care, love, and security that she herself would give it. A worker who did not understand the Indian concept of the child as a member of the total community, rather than as the exclusive property of a single set of parents, might perceive that child to be abandoned when it is, in fact, residing within its own « family »*

*(Kimelman, 1985 : 161-162)*

Ces repères culturels et formes de pratiques sont couramment privilégiés au sein de familles des Premières Nations et Inuit. C'est d'ailleurs une rhétorique que Lavell-Harvard et Corbiere Lavell (2006) mettent de l'avant. Ces chercheuses soutiennent que la responsabilité d'éduquer, de prendre soin, d'assurer la sécurité, et la protection des enfants, pour plusieurs sociétés autochtones, ne relèvent pas exclusivement du rôle de la mère biologique. Selon certains auteurs qui se sont intéressés plus particulièrement aux dynamiques familiales, aux pratiques éducatives, aux trajectoires de placements des enfants, et à l'adoption coutumière (*Ne Kupanien*) chez les Innus, le soutien des familles élargies représente une façon d'assurer le développement et la protection des enfants (Dugré, 2019 ; Gagnon-Dion, 2014 ; Guay, 2015a ; Grammond et Guay, 2016 ; Guay, Grammond et Delisle L'Heureux 2018 ; Kimelman, 1985). Les conclusions de Sinha *et al.* (2011) soutiennent également l'importance d'entretenir une conceptualisation plus large du rôle névralgique que jouent la communauté et les membres de la famille élargie dans le soutien aux parents et aux enfants à risque de maltraitance.

Les conclusions d'analyse de la présente étude mettent spécifiquement en lumière l'incompréhension des vecteurs de soutien à la parentalité innue par les services de PJ. En l'occurrence, les motifs ayant justifié l'intervention de la PJ dans la vie de certaines mères démontrent la méconnaissance des fondements et repères culturels qui définissent la parentalité et orientent l'exercice des rôles et responsabilités des mères innues. Nos analyses démontrent que la garde prolongée des enfants au foyer des grands-parents peut être perçue par la PJ comme l'abnégation des responsabilités parentales, l'abandon des enfants, ou même de la négligence. À la lumière des résultats présentés, il ressort que peu de considération est accordée au vecteur d'appui que sont les grands-parents, au matricentrisme, et plus généralement, aux rôles que tient la famille élargie au sein des familles innues (Guay, Grammond et Delisle L'Heureux, 2018). Pourtant, les résultats présentés au chapitre 6 de la

présente étude mettent en lumière l'importance de ces vecteurs d'appui dans l'exercice parental des mères. Ils apparaissent fondamentaux à la manière dont elles se représentent leur parentalité et dans l'actualisation d'un ensemble de repères essentiels à l'équilibre de leurs rôles et responsabilités parentaux.

Dans un autre registre, deux grands constats émergent des résultats qui traitent du sentiment d'(in)compétence parentale au contact des services de PJ. D'abord, le fait que certaines répondantes se sentent incompétentes (jugées, mauvaises mères, surchargées par les exigences, surveillées, contrôlées et en instance d'échec) en contexte de PJ, provient en grande partie de l'idée répandue selon laquelle on leur impose des choses. Ceci transcende d'ailleurs une majorité des discours recueillis. De toute évidence, cette logique d'imposition s'inscrit dans le cadre d'interventions non volontaires inhérentes à la LPJ. Elle se manifeste par la parole de répondantes qui se disent constamment « monitorées », qui se font exiger des suivis, des démarches, des rendez-vous, des thérapies, et des prises de sang. Selon certaines, ces démarches ont uniquement pour finalité l'obtention d'une « bonne note évolutive » au dossier psychosocial, pour mettre un terme au suivi en PJ.

Nos résultats d'analyses qui rendent compte du sentiment d'incompétence parentale convergent vers les écrits qui traitent du construit de la « mauvaise mère autochtone », sous le regard préjudiciable d'institutions occidentales, que l'on tend à discréditer, et à qui l'on reconnaît bien peu de compétence (Cull, 2012 ; Flynn et Brassard, 2012 ; Gosselin, 2006 ; Irvine, 2009 ; Kline, 1992 ; Lavell-Harvard et Corbiere Lavell, 2006). Ces discours rejoignent également les analyses bourdieusiennes sur lesquelles Veenstra et Keenan (2017) s'appuient pour définir la PJ comme un rouage institutionnel de « régulation et contrôle » (traduction libre : 50) et comme une fabrique stéréotypée de « mauvaises mères autochtones » (traduction libre : 55). Ces résultats participent également au constat d'étude de Soumagnas (2015) qui soutient qu'au contact de l'institution de la PJ, il existe un « risque d'intériorisation d'une étiquette dévalorisante chez les mères innues » ( : 87). L'auteure crée le parallèle avec les nombreuses critiques des mères autochtones, inscrites dans l'histoire du pays, et « teintées d'ostracisme et

de discrimination » (Soumagnas, 2015 : 87). Croteau (2017 : 58) rend compte de ses propos comme suite :

le regard que l'institution de la PJ porte sur l'identité maternelle des mères [...] teinte la qualité de la relation « mère-intervenant » de manière considérable. En ce sens, [...] elles en viennent à interioriser les perceptions et regards préjudiciables (mère négligente) que les intervenants de la PJ portent sur elles.

De surcroît, les propos de Tina corroborent une part des conclusions de l'étude de Wall-Wieler (2017). Il est établi que le stress lié au placement d'un enfant a une incidence significative sur la détresse psychologique des mères et peut, notamment, accentuer les problèmes de santé mentale, l'abus de substances, de même que la pauvreté. Le risque de se retrouver captive d'un cycle de détresse qui se perpétue devient alors bien réel. Ceci a d'ailleurs été démontré dans les résultats de la présente étude. Les difficultés des mères face aux trajectoires de violence, de consommation, et de placement de leurs enfants comme conséquence directe, donne parfois lieu à la reproduction de ce cycle. Dès lors, les obstacles pour retrouver la garde de leurs enfants se s'accumulent.

Un second constat se dégage des résultats de la présente recherche. Il s'articule cette fois autour d'une logique de compétence parentale. La présente étude établit qu'environ la moitié des participantes se sentent compétentes au contact de la PJ, qui selon elles, leur a donné le soutien nécessaire pour retrouver l'équilibre parental, éviter les placements à long terme de leurs enfants, et assurer leurs mieux-être. Naomi et Lorraine admettent que ce sont les délais de placement de la LPJ et la crainte de perdre la garde de leurs enfants à majorité qui les a incités à remettre de l'ordre dans leur vie. Elles ont donc mis le nécessaire en œuvre « pour s'en sortir », aller en thérapie, traiter leurs dépendances et se reprendre rapidement en main.

Ceci rejoint certains constats de l'étude de Wall-Wieler (2017) qui suggèrent que pour certaines mères, les craintes de perdre leur enfant marque le point tournant d'un désir de prise en charge de leurs difficultés pour retrouver une parentalité adéquate. Dans la présente étude, il est démontré que suivant le retrait de leurs enfants, plusieurs mères se sont prises en charge afin de solutionner leurs difficultés, améliorer leurs situations et rétablir l'équilibre parental nécessaire à la garde de leurs enfants. Ces actions directes, ayant engendré la transformation

des réalités vécues par les participantes vers un changement de cap, s'inscrivent en concordance à la théorie de l'action historique de Martin (2009) qui met des principes d'action sociale de l'avant.

Deuxièmement, les résultats issus des représentations des intervenantes, concernant la disqualification de la parentalité des mères, font état de quatre constats transversaux. D'abord, il se dégage que la manière dont certaines participantes exercent leur parentalité n'a pas suffisamment été prise en compte (disqualification de la parentalité innue). Dans cette logique, ces dernières s'opposent à l'idée que les TS privilégient des placements extrafamiliaux plutôt qu'un maintien des enfants au foyer ou leur réintégration au sein de la famille. Cette disqualification parentale et cette logique de placement s'inscrivent en porte-à-faux de ce qui est valorisé dans la recherche (Sinha, Trocmé, Fallon et al., 2011 ; Strega et J. Carrière, 2009 ; Wien, Blackstock, Loxley *et al.*, 2007). Ceci va également à l'encontre des principes émis dans la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis*. De fait, cette Loi met de l'avant la primauté du maintien des enfants au foyer, la consultation des parents et des familles lors d'intervention, et la considération des torts coloniaux liés aux services en enfance-famille. La présente étude attire donc l'attention sur les représentations défavorables que des mères se font des TS qui, à leurs avis, préconisent encore à l'heure actuelle les retraits d'enfants innus de leurs foyers.

De plus, les résultats révèlent des préoccupations importantes de la part des mères quant à l'action des TS dans la menace, la trahison, ou à leur insu. Ces constats se dégagent de près de la moitié des récits colligés et mettent en relief l'inquiétude qu'ont les mères de « se faire prendre [leurs] enfants ». Ceci explique en outre pourquoi plusieurs d'entre elles hésitent à demander de l'aide psychosociale (*reaching out*) lorsqu'elles prennent conscience de leurs difficultés et en ressentent le besoin. Ces conclusions d'étude renvoient par ailleurs à ce que Bennett *et coll.* (2008 : 3) appellent le manque de transparence dans l'intervention : « *As a result these mothers experience stress and distrust and may be reluctant to reach out for help in times of need, particularly when they believe that disclosing their personal difficulties could result in their worst fear – the removal of their children* ».



Un constat supplémentaire se dégage des analyses concernant la méconnaissance des réalités culturelles innues par les TS et le fait qu'elles se montrent peu à l'écoute des singularités parentales des répondantes. Plusieurs participantes attestent du fait que bon nombre d'intervenantes ne sont pas suffisamment (in)formées et qu'elles sont peu attentives aux réalités qui circonscrivent leur parentalité. Ce constat rejoint également d'autres conclusions d'études sur le sujet (Bennett, 2009 ; MacDonald, 2002 ; Soumagnas, 2015). Ces lacunes trouvent également écho dans l'expérience vécue par Joann-Mary Cunday au Tribunal, tel que discuté au premier chapitre (Gosselin, 2006 : 200). Toutes perspectives confondues, la méconnaissance des réalités parentales dont il est question est à mettre en lien avec le manque de sécurité culturelle dans les services de PJ (Baba, 2013 ; Blanchet-Cohen et Richardson/Kinewesquoa, 2017).

De surcroît, un nombre significatif de répondantes ont partagé des perspectives selon lesquelles l'intervenante apparaît davantage estimée (valorisation de la parentalité innue). Ces TS sont représentés par les répondantes comme celles qui font confiance aux mères, les écoutent, respectent leurs réalités et vécus, se montrent disponibles, effectuent des visites à domicile, rassurent les mères et adoptent une posture non hiérarchique (favorisent la réciprocité et la collaboration dans l'intervention). Il se dégage aussi de nos analyses que cette intervenante comprend la réalité des mères, les outille dans leurs difficultés et idéalement, est d'origine innue. Ce dernier constat renforce les résultats de l'étude de Guay (2017) qui s'est intéressée aux pratiques singulières de sept intervenants sociaux innus œuvrant au sein de leur communauté. Ses travaux rendent compte du fait qu'ils sont généralement plus attentifs aux réalités et aux particularités culturelles des familles et des communautés.

Par ailleurs, les résultats d'analyse pointent des enjeux coloniaux, institutionnels, et législatifs qui continuent à ce jour d'affecter l'exercice de la parentalité des mères concernées par cette recherche. Dans les faits, les analyses issues de certains récits rejoignent les travaux critiques de Sinclair (2016), elle-même survivante de la rafle des années soixante, qui parlent d'un « *Indigenous Child Removal System in Canada* ». Des travaux réalisés auprès de communautés innues au Québec ont pour leur part documenté l'importance d'assurer le meilleur intérêt des

enfants autochtones par la promotion de leur identité culturelle et leur maintien au sein de leur communauté d'origine (Dugré, 2019 ; Gagnon-Dion, 2014 ; Guay, 2017 ; Grammond et Guay, 2017 ; Soumagnas, 2015).

Dans cette perspective, les analyses de la présente étude pointent le désir des mères de transmettre leurs croyances, leur langue, leur spiritualité, leurs schèmes de valeurs et leur mode de vie à leurs enfants. Leurs discours liés aux enjeux coloniaux en PJ témoignent de leur résistance, des choix et valeurs qu'elles préconisent pour l'avenir de leur famille, et de leur opposition aux pratiques coloniales. En ce sens, Martin (2009) soutient que les membres de communautés autochtones opèrent un travail réflexif, qui fait en sorte que les choix qu'ils font, ou les actions qu'ils posent, se font en fonction du passé, de ce qu'ils retiennent de leur trajectoire et de ce qu'ils souhaitent maintenir pour orienter leur futur. En ce sens, les résultats de la présente recherche établissent la persistance d'appréhensions systémiques des enfants en contemporanéité. Pour contrer ces pratiques, les mères préconisent la résurgence et la valorisation de leurs repères culturels parentaux et familiaux.

À la lumière des enjeux coloniaux traités, les conclusions de l'étude pointent l'importance de considérer les rapports historiques et structurels d'oppression dans l'intervention afin d'assurer une compréhension systémique de l'expérience des mères innues en PJ. L'article 15 de la Loi fédérale concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis, réitère l'importance de « [reconnaître] les bouleversements subis par les femmes et les filles autochtones en lien avec les systèmes de services à l'enfance et à la famille et de les aider à surmonter les désavantages historiques auxquels elles sont confrontées » (*Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis*, article 15). Le mémoire conjoint de FAQ et RCAAQ (2005) appuie aussi ces fondements. Cette prise en compte permettrait d'éviter les iniquités systémiques en garantissant une plus grande sécurisation culturelle au sein des services (Blanchet-Cohen et Richardson/Kinewesquoa, 2017 ; Brascoupé et Walter, 2009 ; Conseil canadien de la santé, 2012).

Les résultats de nos analyses ont également fait état de défis institutionnels et de l'inadéquation des services en PJ par le biais du propos de répondantes qui ont témoigné de relations de

confiance fragilisées dans l'intervention et de pénalités dans leurs droits de visite à leurs enfants. Ces enjeux renvoient aux travaux de Schmidt (2008) qui traitent des défis de l'intervention sociale en communautés géographiquement éloignées, concernant particulièrement les services aux parents et aux familles. De plus, les résultats d'analyse de la présente étude renvoient à ceux soulevés dans le rapport de l'ACTS (2018) relativement à l'importance de garantir plus de constance au sein des services de PJ dans les communautés autochtones.

Finalement, nos analyses éclairent le rapport des mères à la LPJ, au Tribunal de la jeunesse et aux avocats. Un nombre important de participantes ont évoqué l'appui de confiance et la reconnaissance de leurs capacités parentales à travers la démarche légale. Les analyses ont permis de démontrer l'impact positif de la valorisation de leur autodétermination et de leurs compétences parentales sur leur parcours en PJ. En revanche, un petit nombre de participantes ont également témoigné d'insatisfactions face aux nombreuses exigences du Tribunal. Elles ont partagé leur sentiment que leurs actions ne semblent jamais suffire à démontrer leurs capacités à s'occuper de leurs enfants. Dans cette perspective, certains extraits rendent particulièrement compte d'une confusion reliée au mandat de la PJ et à celui du Tribunal. Ceci fait état d'un besoin de clarification pour s'assurer que les mères comprennent les démarches légales qui les concernent. De cette manière, elles seront davantage disposées à faire des choix éclairés concernant le parcours de leurs enfants en PJ.

Troisièmement, nos résultats mettent en exergue la manière dont les services de protection peuvent être plus sécuritaires culturellement afin de mieux correspondre aux besoins et aux réalités des mères.

À la lumière des analyses présentées, bien que les vecteurs d'appui à la parentalité des mères (engagement paternel, refuge culturellement sécuritaire et matricentrisme) soient très valorisés au sein de la communauté, ils n'apparaissent pas suffisants au soutien des mères. En situation de vulnérabilité, les mères doivent également faire appel à des services psychosociaux préventifs. Leurs besoins en matière de services préventifs doivent donc être davantage pris en compte. Afin d'être le moins perturbateurs et intrusifs possible dans la vie des parents et

familles, il est entendu que les services de PJ doivent intervenir en dernier recours. Lorsque d'autres options possibles ont été envisagées, sans résultats concluants. D'autres études appuient l'importance d'agir en amont et en prévention auprès de ces parents et familles, afin de maintenir les enfants aux foyers nourriciers, et de favoriser la réunification familiale dans les cas de placements (Awashish, Collin, Ellington *et al.*, 2017 ; CSSSPNQL, 2016).

Par ailleurs, nos résultats témoignent de l'importance pour les mères d'être mieux accompagnées et informées concernant le placement d'un enfant. Ceci rejoint les conclusions d'autres travaux (Bennett, 2009 ; Gosselin, 2006 ; MacDonald, 2002 ; Soumagnas, 2015). Les résultats présentés en appellent particulièrement au décroisement des perspectives d'intervention et de la pratique en PJ afin de prioriser une analyse plus systémique et globale du mieux-être des parents et familles. En ce sens, les analyses du discours des mères font état du manque d'accompagnement et de l'omission de les garder informées suite au retrait de leurs enfants. En instance de tribunal, elles font aussi part d'incompréhensions qui nuisent au retour à l'équilibre parental et familial. Cet équilibre est pourtant nécessaire pour assurer un milieu de vie sécuritaire à l'enfant dans lequel il peut grandir et s'épanouir au sein de sa culture. Nos analyses suggèrent donc que ces barrières nuisent au processus de soutien, de guérison et de réunification familiale en instance de PJ.

Les résultats de la présente étude, qui pointent l'importance d'offrir des soins en amont et d'agir en prévention auprès des familles et des parents autochtones, rejoignent aussi les conclusions d'autres études (Smith, Edwards, Varcoe *et al.*, 2006). Les principales conclusions issues du rapport québécois de l'Institut national d'excellence en santé et en services sociaux (INESSS, 2014) en matière d'intervention de négligence auprès des enfants, des familles et des communautés autochtones, établissent deux postulats :

- 1) Le rapport suggère d'abord que pour s'attarder efficacement à la question de la surreprésentation des enfants autochtones en PJ liée à la négligence, de plus amples études, outre celles fondées sur les interventions offertes aux parents, du type développement d'habiletés parentales, doivent être réalisées.

2) De plus, le rapport pointe que : « les interventions en matière de négligence devraient aller au-delà de l'intervention individuelle, avec un accent mis sur la relation parent-enfant, et tenir compte également de la relation famille-environnement, ainsi que de l'amélioration des conditions de vie des communautés autochtones » (INESSS, 2014 : i).

De surcroît, en contexte de placement, les résultats présentés font aussi état du désir des mères de valoriser les liens familiaux et de soutenir les transitions de retour des enfants en communauté. Un parallèle étroit peut être établi avec l'histoire de Richard Cardinal (Obomsawin, 1986) qui a marqué un point culminant dans l'histoire des enfants et des familles autochtones au sein du système de PJ canadien. Ce jeune homme métis originaire d'Alberta s'est tragiquement enlevé la vie à 17 ans. Son histoire percutante raconte ses multiples placements et son désir inassouvi de maintenir un lien avec son grand frère et sa famille d'origine. Ces liens lui auraient permis de mieux composer avec sa trajectoire de placement dans de multiples foyers d'accueil et de réadaptation. Richard ne connaîtra malheureusement pas de transition de retour auprès de ses parents. Son souhait de réunification familiale se réalisera inopportunément au moment de son décès, alors qu'une travailleuse sociale mettra tout en œuvre pour rassembler sa famille aux funérailles. Au final, la triste histoire de Richard Cardinal rappelle l'importance pour les services de PJ de tenir compte du besoin des mères, des enfants et des familles élargies, du maintien des liens familiaux et du soutien dans les transitions hors du système en vue des réunifications avec les familles.

Somme toute, les analyses présentées en lien avec la préférence accordée aux services issus de la communauté et offerts par des intervenantes innues font état de plusieurs postulats. Ces services favorisent notamment la prise en compte : du vécu et de l'enracinement communautaire; de l'ancrage identitaire, linguistique et culturel; des repères de la parentalité innue; et de la conception de l'entraide collective. À la lumière des résultats présentés, ces services permettraient de mieux aiguiller les mères innues en situation de PJ. De surcroît, les éléments qui caractérisent les services et la pratique des intervenants innus ont en commun l'attention particulière qu'ils portent aux réalités et besoins des mères et le fait qu'ils correspondent davantage aux spécificités qui circonscrivent leur parentalité. Au terme définitif

de cette synthèse et discussion, il est possible d'affirmer que les services en PJ sont plus sécuritaires culturellement pour les mères lorsqu'ils proviennent de leur milieu de vie d'origine (Awashish *et al.*, 2017 ; Guay et Ellington, 2018). Selon Lévesque (2017), garantir la sécurisation culturelle au sein des services permet de combattre directement le racisme.



## Conclusion

En plus d'un siècle, les mères autochtones ont été confrontées à l'imposition de politiques sévères d'acculturation, aux retraits massifs d'enfants de leurs foyers (1960-1980), et à la dévalorisation de leurs repères culturels parentaux aux profits des perspectives eurocentriques normatives. Depuis déjà quelques décennies au Canada, un mouvement de remise en question de ces courants idéologiques a été initié par la recherche et le domaine du travail social. Nonobstant, à l'aune de l'état des faits actuels, une question fondamentale subsiste. Comment se fait-il qu'en date d'aujourd'hui, les conditions de vie et les difficultés que connaissent les mères autochtones et leurs enfants se soient peu améliorées ?

Au regard de ces préoccupations, cette thèse a voulu apporter un éclairage sur ces enjeux précis. Le caractère inédit de cette étude relève selon nous de la mise en perspective des trajectoires et des réalités singulières vécues par les mères innues ; des conditions socioéconomiques et communautaires d'adversité auxquelles elles s'exposent ; et de l'inadéquation des services de PJ qui continuent de les marginaliser. La réalisation de cette thèse a permis d'explorer les fondements qui balisent la parentalité des mères innues et de mettre en exergue leurs représentations de la prise en compte de ces spécificités par les services de PJ.

La présente conclusion est structurée en six sections. D'abord, puisque les enjeux en matière de services de PJ aux familles autochtones apparaissent prioritaires aux agendas sociopolitiques actuels, il semble impératif de commenter les nouveautés de l'actualité au regard de nos résultats de recherche. Un sommaire des travaux recensés dans la présente étude est ensuite présenté. De surcroît, les points saillants de la thèse qui découlent des analyses sont discutés. Subséquemment, les nouveaux savoirs ainsi que les retombées de la présente recherche dans son champ de connaissances et de pratique sont exposés. Des pistes de réflexions sont ensuite soulevées pour poursuivre les études. Au terme de la conclusion, des enjeux relatifs aux



politiques et au travail social sont abordés afin de favoriser le rétablissement des relations de confiance entre les familles autochtones et les services sociaux.

## État de la situation actuelle : Où en sommes-nous ?

Les statistiques démontrent qu'encore à ce jour, un nombre plus important d'enfants autochtones est pris en charge par l'État en comparaison aux années 1940, au moment où les pensionnats ont atteint leur triste sommet en termes de populations. Par ces nombreux placements, l'État continue de séparer les parents, les enfants et les familles, et de créer des fractures identitaires<sup>78</sup>. Dans une perspective plus vaste, ces constats rendent compte de la persistance des fossés et des tensions qui existent entre l'État, ses politiques et ses juridictions d'une part, et les parents et les enfants autochtones, d'autre part.

La récente ratification de la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis* de juin 2019 pointe l'importance de réorienter les paramètres qui régissent la structure de services en PJ, en priorisant la mise en œuvre d'une gestion autonome des services par les communautés. Parmi les 142 appels à l'action du rapport de la Commission Viens (CERP, 2019), la priorité est accordée à la reconnaissance et au respect des traditions autochtones, à la mise en place d'un conseil de famille dès qu'un enfant est en cause dans une intervention de la PJ et à la priorisation de placements au sein des familles élargies. L'appel n° 126 du rapport (CERP, 2019 : 93) exhorte également la recension annuelle du « nombre d'enfants autochtones assujettis à la *Loi sur la Protection de la jeunesse* [...] » pour assurer un meilleur suivi et des réponses aux besoins des parents et des enfants.

Malgré ces avancées législatives et les récentes modifications de lois favorisant une plus grande sensibilité à l'identité, à la culture et à l'autodétermination des familles et communautés, des

---

<sup>78</sup> Ces constats préoccupent, notamment quand on sait que la population autochtone du Canada a connu une croissance de plus 42,5 % entre 2006 et 2016 et qu'elle est presque une décennie plus jeune que l'ensemble de la population non autochtone (Statistiques Canada, 2016).

rapports accablants, comme celui de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics (CERP, 2019) illustrent des préoccupations persistantes. Le 30 septembre 2019, la CERP (2019) a souligné les préjudices, la discrimination et les iniquités systémiques auxquels les Premières Nations et Inuit du Québec sont exposés. La principale conclusion du rapport suggère que l'État québécois a failli à répondre aux besoins de ces Nations distinctes en matière de services publics : « les structures et les processus en place font montre d'une absence de sensibilité évidente aux réalités sociales, géographiques et culturelles des peuples autochtones » (CERP, 2019 : 11). Le rapport a été particulièrement sévère à l'égard des services de PJ et de ceux de la Santé et des Services sociaux. Il insiste précisément sur l'urgence d'agir pour rétablir les relations de confiance entre l'État québécois et les Nations autochtones. Force est d'admettre que le Québec, comme le Canada, n'a pas su rompre avec le lourd héritage passé, et qu'il est impératif de faire mieux (CERP, 2019 ; CVRC, 2015).

## **Sommaire de la recherche**

En dépit de plusieurs constats d'échec, peu d'études, hormis celles réalisées dans l'Ouest du pays (Bennett, 2009 ; Kellington, 2002 ; MacDonald, 2002) ainsi que les rares études portant sur le développement de capacités parentales (INESSS, 2014) — souvent inspirées des perspectives occidentales de ce qu'être un bon parent signifie (Flynn et Brassard, 2012 ; Gosselin, 2006) —, se sont intéressées au phénomène étudié. Selon l'état des connaissances actuelles, il ressort que peu d'études ont tenté d'appréhender la perspective des parents, d'étudier les retombées de leurs parcours et de leurs conditions de vie précaires sur leur parentalité, ou même de comprendre comment les services de PJ, lorsqu'ils doivent intervenir auprès d'eux, peuvent être davantage sécuritaires et sensibles à leurs réalités et à leurs repères culturels. Qui plus est, il semble qu'arbitrairement, plusieurs mères autochtones continuent à ce jour d'être récriminées et de porter le blâme individuel quant à la surreprésentation de leurs enfants dans le système étatique.

Au lieu de comprendre ces enjeux à partir d'un ensemble de facteurs pluridimensionnels, les mères autochtones, que l'on tend plus généralement à considérer comme inaptes et négligentes, sont pointées par les institutions de la PJ (Bennett, 2009 ; MacDonald, 2002 ; Soumagnas, 2015 ; Veenstra et Keenan, 2017). À l'ère où l'intérêt supérieur de l'enfant prime dans les fondements de nos sociétés, et où être parent comporte son lot de conciliations, nous avons trouvé pertinent d'accorder plus d'attention à la manière dont les mères autochtones, souvent identifiées comme responsables de négligence (Soumagnas, 2015) par les institutions de PJ, conçoivent et expérimentent leur parentalité, et d'explorer si selon elles, les services de PJ ont pris ces spécificités en compte dans l'intervention. Cet angle d'étude a orienté la mise en œuvre de cette thèse en vue d'apporter un meilleur éclairage aux connaissances. Dans ce qui suit, nous présentons un sommaire de ces analyses et rappelons les points saillants de l'étude.

Notre étude a été réalisée en contextualisant l'histoire par une lecture synthétique des courants coloniaux et en faisant une analyse croisée de leur impact sur l'exercice parental des mères autochtones. Dans une démarche empirique, cette fois plus près des données probantes, il nous a également semblé nécessaire de circonscrire les enjeux pluriels de la surreprésentation des enfants autochtones en PJ et d'en dégager les divers motifs explicatifs. Ce faisant, un retour sur l'évolution des services sociaux en relation aux Premiers peuples a par ailleurs permis de comprendre les grands courants idéologiques du travail social et la manière dont la profession, à travers les récentes décennies, a légiféré au niveau des services, desservi les mères autochtones et façonné leurs perspectives au contact de la PJ.

Il est également apparu pertinent de poser le regard sur la construction socioculturelle de la parentalité chez diverses Nations autochtones afin d'exposer comment les travaux et les auteurs définissent et exposent leurs ancrages et repères culturels. Pour ce faire, la présente thèse a traité de l'essence du rôle des femmes et des mères, de leur identité culturelle, ainsi que de la manière dont l'imposition de valeurs normatives issues de la société dominante (par exemple le patriarcat, le christianisme et la manière occidentale de concevoir la famille) a façonné l'actualisation de leur parentalité. Cette recension a également mis en lumière que de

manière générale, dans les sociétés autochtones, les femmes sont fort respectées pour leur statut, leur capacité de procréer, et leurs transmissions éducatives. Il a néanmoins été démontré que ces valeurs ont été altérées par l'influence du colonialisme. Pour explorer plus en profondeur la construction de cette parentalité, les fondements et balises parentaux ont de plus été explicités en posant l'éclairage sur les composantes phares que constituent le rôle de la famille élargie et le partage des responsabilités dans l'éducation des enfants. Il fut mis en lumière que, loin d'être considérées seules responsables des soins aux enfants, de l'éducation, de la protection, et de leur développement, les mères de Nations autochtones peuvent généralement compter sur un réseau de soutien familial et communautaire très engagé. Cette thèse a notamment éclairé le rôle névralgique des femmes des réseaux élargis comme vecteur d'appui à la parentalité. Dans la même veine, les travaux qui ont traité des valeurs identitaires, des pratiques éducatives et des transmissions des parents ont également fait l'objet d'intérêt. Retenons principalement qu'une majorité de parents autochtones préconisent un ensemble de repères culturels qui sont balisés par des valeurs d'harmonie, de coopération, de non-ingérence et de respect, et d'un type de discipline non coercitif, qui privilégie l'autonomie dans l'apprentissage et qui dévalorise la surveillance constante.

Ultimement, les travaux qui croisent les thèmes de la parentalité et les services de PJ, en pointant particulièrement les écarts et les incompréhensions émergeant de part et d'autre, ont également fait l'objet de cette étude. En ce sens, l'analyse du corpus répertorié a mis en relief les nombreuses dissonances de perspectives qui persistent entre les manières autochtone et normative de concevoir la parentalité. Ce qui apparaît d'autant plus évident lors du contact des mères innues avec les instances de PJ puisque ces dernières semblent s'inspirer majoritairement de fondements et de repères occidentaux pour établir les critères d'une parentalité adéquate et responsable. Pour mieux comprendre et expliciter ces écarts de perspectives, la recension a porté plus spécifiquement sur quatre études qui ont interrogées des mères autochtones en situation de PJ (Bennett, 2009 ; Kellington, 2002 ; MacDonald, 2002 ; Soumagnas, 2015). Une seule d'entre elles a été conduite au Québec plus récemment (Soumagnas, 2015) mais n'a pas permis d'observer le phénomène étudié au sein d'une même communauté. En somme, ce que

les quatre études présentées ont permis de mettre en évidence est qu'une majorité de mères autochtones qui connaissent une situation en PJ se sentent peu interpellées et consultées dans les plans d'intervention qui concernent leurs enfants. De plus, il est mis en évidence qu'elles veulent être mieux informées quant aux processus légaux auxquels elles sont soumises, et ce, afin d'être en mesure de faire des choix plus éclairés pour leurs familles. Il a de plus été établi que généralement, les mères se sentent jugées et tendent à intérioriser l'étiquette de « mères négligentes » que le système leur assigne dans l'intervention. Enfin, certaines de ces mères évoquent l'importance d'avoir accès à des services préventifs pour éviter que la PJ entre dans leur vie.

Du point de vue théorico conceptuel, rappelons de manière succincte qu'afin d'atteindre les objectifs de cette recherche, nous avons réalisé une phase de collecte et de validation de données terrain. La première phase visait à recueillir le discours de neuf mères innues, dont au moins un enfant a fait l'objet d'une mesure de protection. Un travail de retranscription, d'édition et de formalisation des récits a ensuite été réalisé. La deuxième phase terrain était consacrée à la restitution et à la validation des narrations auprès des participantes. La théorie du constructivisme social de Berger et Luckmann (2019) et la théorie de l'action historique de Martin (2003a ; 2009) ont été privilégiées pour poser le regard sur le phénomène étudié.

Cette étude a également pour objectif plus précis de permettre aux neuf participantes et à la communauté impliquées de bénéficier des résultats et retombées de la recherche. En ce sens, l'utilisation de l'approche biographique (Bertaux, 1980 ; 1986 ; 2010 ; Desmarais, 2009 ; Guay, 2010 ; 2015b ; Martin, 2003a) a selon nous permis aux mères l'appropriation de leurs vécus, l'affirmation de leurs valeurs identitaires, et la mise en exergue de leurs besoins parentaux. Enfin, la démarche méthodologique entreprise vise à donner aux participantes le droit d'auteur et l'entier contrôle des données narratives recueillies. Les mères peuvent donc partager leurs histoires comme legs de témoignages à leurs familles et communauté, ou encore, préserver le récit sous forme de biographie personnelle.

## Points saillants des résultats

La présente étude a contribué à faire comprendre les réalités d'une population fort résistante, trop longtemps ignorée, qui a injustement porté le blâme individuel des atrocités coloniales et de l'usurpation de leurs responsabilités parentales. Les résultats d'étude ont permis de faire état de l'impact du contexte socioéconomique des participantes, de leur trajectoire d'enfance et des transmissions culturelles sur la construction de leur parentalité.

En relation à cela, nous avons pu constater que les événements marquants du passé et les conditions de vie ont une influence considérable sur le devenir parental. Nos résultats démontrent que les participantes ont choisi de construire leur parentalité par modélisation ou opposition aux modèles vécus. De plus, les dimensions relatives à la configuration des rôles, des pratiques, et de la discipline parentaux, ont été mises en exergue en pointant l'importance pour les mères de subvenir aux besoins des enfants, de les aimer, de les protéger et de les accompagner. Certaines modalités d'encadrement ont émergé comme d'importance primaire, notamment l'oralité, le dialogue et les pratiques non coercitives. Lorsqu'elles n'y arrivaient pas, certaines mères ont évoqué divers mécanismes de gestion des comportements difficiles de leurs enfants. Les résultats ont aussi fait poindre la volonté des participantes de transmettre à leurs enfants certaines richesses culturelles ; en l'occurrence, l'innu-aimun, diverses formes de spiritualité, des valeurs d'entraide et d'indépendance, et un mode de vie associé aux Innus et à la communauté.

Par ailleurs, les résultats de nos analyses mettent en lumière la dimension de l'adversité à laquelle les mères ont été confrontées. Pour y faire face, elles témoignent de résistance, d'une force d'adaptabilité et de résurgence qu'elles déploient afin de maintenir l'équilibre familial et une parentalité responsable. L'étude réalisée a permis d'illustrer les nombreux défis que connaissent les participantes, les grandes souffrances qui les habitent, mais aussi leur persévérance, leur capacité de reconstruction et leur humilité. Les constats émergents dans cette thèse rendent compte des différentes stratégies que les mères innues mettent en œuvre

pour maintenir le cap en tant que femmes, mères et conjointes. Elles pointent en outre les enseignements de la vie, qu'elles ont intégrés par l'entremise de certains deuils, et qui ont résulté en la redéfinition d'une parentalité qui leur a permis plus d'autonomie, de fierté et d'émancipation.

Les participantes ont également abordé les avantages et les défis du vivre en communauté, et comment cela affecte leur parentalité. D'une part, ces avantages prennent essentiellement la forme de l'entraide. D'autre part ces défis s'inscrivent dans un contexte de dépendances omniprésent dans la communauté, dans un manque de confidentialité et de sécurité, et dans un manque de logements accessibles. Enfin, trois vecteurs d'appui aux mères dans l'exercice de leur parentalité ont été dégagés des résultats. Il s'agit de l'engagement des pères, même s'ils vivent hors du foyer, du refuge culturellement sécuritaire et du partage des savoirs des grands-parents, ainsi que du soutien des femmes du réseau élargi (notamment les tantes, les sœurs, les cousines).

Ultimement, les résultats de notre étude laissent transparaître des points de tensions et des clivages à la croisée des singularités parentales des mères et des perspectives parentales normatives préconisées par les services et intervenants en PJ. Pour certaines mères, l'intervention de la PJ dans leur vie a semblé légitime, fondée et prévisible, alors que pour d'autres, elle a fait l'objet d'incompréhensions, provoquant un sentiment d'injustice et de colère. De plus, au regard de l'intervention, des participantes ont partagé un sentiment d'incompétence, alors qu'en revanche, d'autres portaient le sentiment contraire. Ces premières ont évoqué s'être senties jugées au contact de la PJ, comme de mauvaises mères, surchargées, surveillées, contrôlées et en état d'échec parental. Les secondes étaient davantage d'avis que la PJ leur avait permis d'obtenir une seconde chance, de se reprendre en mains, de suivre une thérapie et de s'en sortir.

Nos résultats ont également éclairé la dimension du rapport des mères aux TS et à l'institution. Des participantes ont affirmé se sentir disqualifiées dans leur parentalité au contact des

intervenantes. Dans ce cas précis, elles ont souligné que les intervenantes semblaient prioriser le placement et méconnaissaient leurs réalités culturelles. L'étude démontre que les mères se sont parfois senties menacées, trahies et avaient l'impression que les intervenantes agissaient à leur insu. D'autres participantes ont plutôt avoué se sentir valorisées dans leur parentalité au contact de l'intervention avec leurs TS. Dans ces cas, elles ont fait l'éloge de la relation de confiance établie et de l'écoute respectueuse des TS. Elles ont ajouté le fait que la TS semblait les comprendre et vouloir les outiller. Certaines mères ont ajouté que les relations étaient plus faciles avec les intervenantes d'origine innue. Puis, elles ont fait mention des disponibilités de ces TS, de leurs visites à leur domicile, du fait qu'elles rassurent et adoptent une posture non hiérarchique dans l'intervention.

Nos résultats témoignent donc d'une considération marquée pour les services issus de la communauté et pour des intervenants d'origine innue. Selon les mères, ces dernières comprennent mieux leurs défis et réalités, interviennent dans la langue vernaculaire, valorisent davantage leur manière d'exercer leur parentalité, et préconisent d'abord et avant tout le maintien des enfants dans la communauté. Dans leur rapport plus large à l'institution de la PJ, plusieurs mères ont évoqué que les enjeux coloniaux demeurent une préoccupation actuelle au moment d'entrer en contact avec la PJ. Elles ont partagé les dimensions institutionnelles de leurs préoccupations, telles que les changements constants de TS, qui deviennent des entraves aux visites de leurs enfants lors de placements. Elles ont aussi fait part des imbroglios liés au Tribunal de la jeunesse et aux impositions du juge et des avocats qui selon certaines, exigent de nombreuses démarches pour le retour de leurs enfants au foyer.

Finalement, les résultats de la thèse démontrent les besoins et les ajustements nécessaires dans les services de PJ afin qu'ils soient mieux adaptés aux réalités des mères. Les impératifs d'agir en amont des situations, de prévenir plutôt que d'intervenir et d'accompagner davantage les mères en cas de placement sont dégagés des résultats. En l'occurrence, les participantes insistent sur l'importance d'être consultées, informées et impliquées, dans les démarches d'intervention qui concernent leurs enfants. Il est mis en lumière que pour des services plus



culturellement sécuritaires, les participantes souhaitent également qu'un accent soit mis sur la valorisation des liens familiaux dans les interventions. Par exemple, l'étude démontre l'impératif de favoriser des placements au sein de la communauté et qu'à l'âge adulte, les enfants soient davantage soutenus dans leur transition de retour en communauté.

## **Nouveaux savoirs et retombées pour la connaissance et la pratique**

Examinons à cette étape comment la présente étude contribue aux savoirs et retombées du champ de connaissances et de pratique traité. Pour ce faire, cette section se décline en sept recommandations accompagnées de suggestions d'actions concrètes.

### **Considérer les conditions socioéconomiques, les trajectoires et les situations d'adversité**

Il appert capital dans la recherche, comme dans la pratique, de tenir compte à la fois des conditions socioéconomiques dans lesquelles s'inscrivent la parentalité des mères, des trajectoires vécues, et des événements marquants qui ont façonné la construction de leur parentalité. En ce sens, la présente étude suggère que les expériences, en l'occurrence de consommation et de mauvais traitements connu dans l'enfance, ont une incidence directe sur les difficultés des mères à exercer leurs rôles et responsabilités de parents. La recherche doit donc à notre avis porter plus d'attention, à partir de cadres théoriques de la construction de la réalité et d'analyse compréhensives, aux parcours d'enfance des mères afin de mieux comprendre leurs défis parentaux actuels. Ces connaissances permettraient d'être plus sensibles et à l'écoute des difficultés que vivent les mères qui connaissent une situation en PJ, et de mieux orienter les plans d'interventions pratiques.

### **Tenir compte de l'histoire psychosociale de dépendances et de détresse psychologique**

La présente étude pointe le fait que l'abus de substances et la détresse psychologique sont légion dans le portrait des difficultés que connaissent les mères rencontrées. Les conclusions établissent la manière dont ces défis s'enracinent dans des contextes historiques et familiaux propres à chaque participante. Les dépendances et la détresse psychologique chez certaines

mères autochtones sont souvent présentés comme un des motifs premiers de l'intervention de la PJ dans leur parentalité et vie de famille. Les résultats que nous avons présentés rejoignent les conclusions de la composante Premières Nations de l'Étude canadienne d'incidence (Sinha *et al.*, 2011) et les résultats d'analyse de Sinha, Ellenbogen et Trocmé (2013). Selon Sinha *et al.* (2011), l'abus de substance est l'un des motifs principaux causant la négligence, et la négligence représente le facteur premier des signalements des enfants des Premières Nations au Canada. Cette lecture de la situation porte à conclure que si certaines mères aux prises avec des dépendances avaient eu recours, lorsque nécessaire, à des ressources préventives culturellement sécuritaires, elles auraient potentiellement évité l'escalade d'écueils menant à la consommation, à la détresse psychologique, à la dépression, et au retrait de leurs enfants du foyer.

Les confidences de certaines mères ont d'ailleurs fait poindre une tendance à demander de l'aide (*reaching out*) sur les réseaux sociaux, dont *Facebook*<sup>79</sup>. Ce phénomène semble en essor dans plusieurs communautés<sup>80</sup>. Nous croyons qu'il serait pertinent de mettre à la disposition des mères autochtones davantage de services d'intervention psychosociale en ligne. Naviguer les réseaux sociaux et envisager du dépistage, de la prévention, et des interventions intranet par rapport à la détresse psychologique et suicidaire des mères en communauté permettrait d'améliorer l'accessibilité aux services en répondant aux besoins de soutien de manière efficace. Cela permettrait vraisemblablement de prévenir l'escalade de situations concomitantes menant à l'intervention de la PJ.

### **Prioriser les femmes du réseau élargi en appui à la parentalité et pour la garde des enfants**

Les résultats de la présente étude mettent en exergue le fait que les femmes du réseau élargi des mères, tout comme ce fut le cas dans le passé, demeurent très présentes en soutien à l'exercice de la parentalité. Certaines ont accepté la garde des enfants d'une sœur, d'une tante,

---

<sup>79</sup> Dans une perspective similaire, Jérôme, Biroté, et Cocoo (2018) ont pour leur part étudié la place et le rôle des réseaux socionumériques (dont *Facebook*) dans l'affirmation autochtone de certaines pratiques et rituels de deuils liés à la mort. Consulter cette publication pour plus de détails.

<sup>80</sup> Nous avons pu observer cette tendance chez les Innus au moment de recueillir nos données à l'automne 2016 et 2017, et également chez les Inuit du Nunavik à l'été 2018.

d'une cousine. Dans cette perspective, les résultats de l'étude pointent l'importance de tenir davantage compte du rôle crucial de ces actrices qui sont des vecteurs d'appui aux rôles parentaux des mères innues et représentent des figures influentes dans la vie des enfants. La garde des enfants par les grands-mères, les belles-mères et les cousines, doit absolument être considérée avant même d'envisager le placement hors communauté. Sur ce point, la quatrième recommandation des 94 Appels à l'action de la CVRC (2015) exige au gouvernement fédéral d'établir « des normes nationales en ce qui a trait aux cas de garde et de prise en charge par l'État concernant des enfants autochtones » (: 348), ce qui fait par ailleurs directement écho à l'Appel à l'action n° 120 du rapport de la CERP (2019 : 90). En date d'aujourd'hui, les mères innues ne devraient plus avoir à justifier le bien fondé du placement de leur enfant chez une femme de leur réseau familial (tel que ce fût le cas pour Viviane, parag. 5, dans son enfance). Cela devrait être la norme et non l'exception à la règle.

### **Accroître l'accessibilité aux services préventifs de répit et de gardiennage**

Si l'engagement de certains pères, des grands-parents (particulièrement des grands-mères), et des femmes du réseau élargi représentent des vecteurs d'appui inestimables à la parentalité des mères innues, ces vecteurs d'appui comportent néanmoins des limites. L'étude démontre que les mères ont tout de même besoin de soutien psychosocial afin de pallier leurs difficultés et d'éviter le contact avec la PJ. Les résultats présentés démontrent qu'accroître l'accessibilité aux services communautaires de répit et de gardiennage permettrait d'avoir une incidence réelle sur le mieux-être des mères, et sans doute, de prévenir les situations en PJ et le placement extrafamilial des enfants. Il se dégage de l'étude que ces deux ressources préventives permettraient d'agir en amont des difficultés et d'envisager des services moins intrusifs et perturbateurs du cercle familial innu. De la même manière, l'accessibilité à de telles ressources permettrait la reconnaissance de l'expérience parentale des mères innues ainsi que l'assurance d'un plus grand maintien des enfants au foyer. Le manque de ressources psychosociales préventives en communauté fait l'objet de critiques importantes des milieux de la recherche et de la pratique qui insistent sur le fait que la PJ préconise des interventions de nature plus intrusive (Awashish, Collin, Ellington *et al.*, 2017). En plus des propositions mises de l'avant par

la *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis* (qui priorise les soins prénataux et les programmes de soutien aux parents), et le cinquième Appel à l'action de la CVRC (2015) (qui préconise l'élaboration de programmes d'éducation destinés aux parents), cette étude démontre toute l'importance d'offrir en amont, des services de répit et de gardiennage aux mères pour mieux les appuyer dans leur parentalité.

### **Favoriser la consultation, le partage d'information, l'implication et l'invitation à faire des choix**

La présente étude a mis en relief l'importance de porter davantage attention à la volonté des mères d'être consultées concernant le plan d'intervention de leurs enfants. Ces dernières ont également évoqué le souhait de mieux comprendre les diverses composantes de la Loi, d'être accompagnées au Tribunal de la jeunesse, de recevoir l'information sur un fond éclairé, et d'être invitées à faire des choix concernant l'avenir de leurs familles. À cet égard, précisons que l'Appel à l'action n° 110 de la CERP (2019 : 86), qui recommande la mise « en place [d']un conseil de famille dès qu'un enfant autochtone est visé par une intervention en protection de la jeunesse, devrait permettre d'appuyer cette recommandation et de répondre en partie à ce besoin.

### **Alimenter les réformes actuelles en PJ : axer sur la primauté des services et intervenants issus de la communauté**

L'étude permet de conclure que les services de PJ ne tiennent pas suffisamment compte des caractéristiques et fondements qui balisent la parentalité des mères innues. Ces services requièrent des ajustements pour ainsi prétendre à une plus grande compatibilité avec leurs trajectoires, réalités et valeurs identitaires. À cet effet, l'Appel à l'action n° 109 du rapport CERP (2019 : 116) recommande l'inclusion d'une disposition « relative aux soins conformes aux traditions autochtones inspirées de la *Loi de 2017 sur les services à l'enfance, à la jeunesse et à la famille* de l'Ontario ». Dans ce registre, la présente étude démontre l'importance de s'interroger sur la manière de repenser la structure, l'organisation, les rapports de pouvoir et les fondements de l'intervention en PJ, dans un plus grand respect et reconnaissance de la

parentalité des mères innues. L'autonomie de gestion des services en enfance-famille par les communautés émerge comme la solution à privilégier. À cet égard, le droit inhérent à l'autodétermination gouvernementale est stipulé à l'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982.

### **Composition d'un recueil de récits biographiques comme outil de formation pratique**

La présente étude a démontré toute l'importance de tenir davantage compte des réalités et besoins des mères dans l'intervention afin de rétablir l'équilibre familial et de maintenir les enfants au foyer. Les résultats peuvent par la même occasion, si les mères ont le désir, servir à l'élaboration d'un recueil de récits biographiques qui présente leurs trajectoires en situation de PJ. Cet ouvrage collectif pourrait en l'occurrence servir de clés de compréhension à leurs réalités, au partage de leurs héritages et identité, ainsi qu'à la formation de TS non autochtones qui auraient à intervenir en communauté ou auprès de mères et familles des Premières Nations.

Pour clore cette section, soulignons que pour concrétiser cette idéologie d'un Canada démocratique et uni, il semble impératif de s'assurer que tous les parents, les enfants et les familles aient un accès équitable aux mêmes ressources, aux mêmes droits et aux mêmes considérations, en respect de leurs singularités culturelles.

## **Poursuivre les réflexions**

Bien qu'elle ait tenté de fournir un éclairage sur la parentalité des mères innues en situation de PJ, la présente étude n'a de toute évidence pas comblé tous les angles morts de la recherche du domaine. D'autres études sont nécessaires pour ajouter aux connaissances du champ étudié. Dans ce qui suit, nous proposons de poursuivre la recherche sous quatre axes thématiques :

- 1) la définition de la négligence en contexte de protection ;
- 2) les rôles parentaux des pères autochtones ;
- 3) les demandes d'aide psychosociale des mères afin d'éviter le placement à majorité de leurs enfants ; et

- 4) de plus amples études sur la parentalité des mères autochtones en situation de PJ au Québec.

D'abord, il semble urgent de revoir ce que l'on entend et comprend dans la définition de négligence d'un enfant. Le caractère arbitraire de cette forme de compromission semble porter préjudice aux familles autochtones ; particulièrement aux mères et à leurs enfants. De toute évidence, les conditions socioéconomiques dans les communautés sont généralement plus précaires pour ces familles, en comparaison de celles d'autres milieux familiaux au Québec. De plus amples précisions à la définition de négligence comme motifs de signalement permettraient de fournir un éclairage aux intervenants et services de PJ qui interviennent auprès des familles autochtones. Cela assurerait selon nous une plus grande sécurisation culturelle dans ces services.

*[...] [A] Native mother who does not provide constant eyes-on supervision of a child might be viewed by a social worker as negligent. It must be appreciated that Native parents give a child a great deal of independence and freedom.*

*(Kimelman, 1985 : 162)*

Par ailleurs, puisque l'étude portait principalement sur les fondements de la parentalité à partir des perspectives des mères, et bien qu'elle ait présenté des résultats concernant les pères, elle n'a pas permis d'appréhender leur place et leurs rôles en profondeur. Ce que la présente étude a permis d'éclairer sur la question est le fait que 8 mères sur 9 affirment être monoparentales. Il appert donc que dans la majorité des cas, les pères exercent leurs parentalités à distance, hors du foyer.

L'état des connaissances réalisé dans cette thèse démontre que peu d'études ont exploré la parentalité à partir de la parole des pères autochtones de diverses Nations (Ball, 2010 ; 2013). Dès lors, nous croyons qu'il serait pertinent d'étudier l'engagement des pères, leur place dans les dynamiques familiales et comment leur mobilisation peut faire en sorte de pallier les placements des enfants. Approfondir ces connaissances permettrait selon nous un meilleur soutien à la parentalité des mères et permettrait de contrecarrer l'intervention de la PJ dans

leurs vies. Selon Ball (2010 ; 2013), la recherche doit impérativement dégager de nouvelles pistes de compréhension sur le sujet.

De surcroît, la présente étude n'a pas exploré en profondeur tous les éléments d'analyse liés à l'impact des nouvelles dispositions de la LPJ et du placement des enfants autochtones à majorité sur la parentalité des mères. Nous sommes d'avis qu'il serait pertinent d'examiner en quoi l'application de cette loi a une incidence sur le processus de demande d'aide psychosociale des mères qui en ressentent le besoin, en vue de retrouver l'équilibre nécessaire à une parentalité adéquate pour éviter le placement à majorité. De plus amples analyses croisées sur le sujet permettraient d'ajouter à ce champ de connaissances.

Enfin, l'étude de Bennett (2009) soutient que la séparation entre les mères autochtones et leurs enfants, placés à grande échelle en milieu allochtone, se perpétue aujourd'hui via les services de PJ et continue de nuire au processus de guérison et au développement de relations significatives au sein de la famille. L'auteure affirme que la voix de ces mères manque toujours à l'enrichissement des connaissances :

*The voices of these mothers and the narratives about their experiences with the child welfare system within Manitoba confirm what MacDonald (2002) noted in her own report that Aboriginal mothers' voices have been missing for far too long from the literature and the book shelves of our child welfare authorities and higher learning institutions. (Bennett, 2009 : 95)*

Dans cette perspective, la réalisation d'autres études sur la parentalité des mères autochtones en contexte de PJ au Québec permettrait d'éclairer davantage ce champ de connaissances.

## **Rétablir les relations de confiance : enjeux sociopolitiques et travail social**

En date d'aujourd'hui, la profession du travail social continue de faire mauvaise figure auprès des familles et parents autochtones. Ces tensions que connaît l'univers du travail social sont de toute évidence attribuables, du moins en partie, à sa posture coloniale incarnée dans l'histoire canadienne à travers les politiques du mieux-être en enfance-famille, à sa pratique

homogénéisatrice, ainsi qu'à la primauté qui est accordée aux savoirs occidentaux. On peut comprendre comment les rapports de forces ont alimenté ces incompréhensions dans l'histoire et la manière dont ils continuent actuellement de peser sur la vie des mères, des enfants et des familles. Pendant plus d'un siècle, des milliers de parents, grands-parents et membres de la famille élargie ont résisté et posé des gestes d'opposition et d'indignation face à l'usurpation de leurs droits d'éduquer et de prendre soin de leurs enfants (CVRC, 2015 ; Fournier et Crey, 1997 ; Irvine, 2009). On constate qu'aujourd'hui, leurs valeurs et croyances persistent et continuent d'influencer leur parentalité et mode de vie familial.

En 2019, une époque considérée moderne, il semble tout désigné de questionner le fait que ces familles et parents demeurent engagés dans des luttes d'accès à l'eau potable, d'accessibilité aux logements en communauté, de revendications liées à la fin de la mise en tutelle, d'accès aux services de santé pour des problèmes qui surpassent généralement les moyennes canadiennes, et de maintien de leurs enfants au sein de leurs foyers. Selon Marie Wilson, Commissaire à la CVRC (2015) et épouse d'un survivant des pensionnats, la guérison des mères, des familles et des communautés toutes entières devra d'abord et avant tout passer par la transformation des jugements en compassion.

En tant que pays reconnu au plan international pour ses politiques démocratiques qui valorisent les droits humains et la justice sociale, il semble que l'engagement dans un réel dialogue de respect et de réciprocité avec les parents et familles autochtones manque toujours à l'appel. Cela permettrait pourtant l'amorce de changements en amont des défis observés. Dans la foulée actuelle du chemin de la réconciliation « pavé de bonnes intentions », pour paraphraser Kimelman (1985), les politiques sociales en matière de protection des enfants autochtones n'ont pas permis, semble-t-il, d'éviter la reproduction de certains torts passés. De la même manière, ils n'ont pas permis non plus de reconstruire la confiance des parents, grands-parents et membres des familles élargies, parmi lesquels la méfiance et l'incompréhension subsistent.



Sur cette question, Blackstock continue à ce jour de plaider en Cour suprême du Canada pour que tous les enfants du pays, indépendamment de leurs origines, soient traités de manière équitable. Ce postulat rend compte de l'ampleur du problème à résoudre. Le 6 septembre 2019 a eu lieu un événement susceptible de changer la donne. Reconnu coupable de discrimination basée sur l'ethnicité, le Gouvernement canadien a été tenu d'indemniser 54 000 enfants retirés de leurs foyers depuis 2006. Une somme de plus 2,1 milliards de dollars devait dans un premier temps permettre la compensation de versements individuels de 40 000 \$ pour chacun de ces enfants; un montant pouvant potentiellement doubler dans le cas où les parents, à qui l'on a retiré un enfant (avec l'exception de causes de maltraitance) sans considération de son meilleur intérêt en rapport à la composante culturelle, pouvaient également se voir indemniser.

Le 5 octobre 2019, le Gouvernement fédéral a porté cette décision en appel. Au moment même de rédiger la conclusion de cette thèse, la décision qui a fait l'objet de nombreuses critiques demeure en suspens. Au registre des différends, s'est ajouté en date du 19 décembre 2019 la décision du Gouvernement du Québec de contester la légitimité constitutionnelle du projet de loi C-92, et ce, à peine deux semaines avant son entrée en vigueur prévue au 1<sup>er</sup> janvier 2020. Ces litiges et tensions rendent compte de l'ampleur de la tâche qu'il reste à accomplir. De toute évidence, les préoccupations des mères en situation de PJ, et les enjeux de placements des enfants autochtones hors du foyer, demeurent vraisemblablement au centre des enjeux familiaux et sociopolitiques actuels. Il est urgent d'y voir !

\*\*\*

## Références bibliographiques

### LÉGISLATION, CONVENTION, DÉCLARATION, JURISPRUDENCE

*Déclaration sur les droits des enfants des Premières Nations*, APNQL, 10 juin 2015.

*Loi constitutionnelle de 1867 (R.-U)*, 30 et 31 Vict., c. 3, reproduite dans L.R.C. 1985, app. II, n° 5, a. 91(24).

*Loi constitutionnelle de 1982*, constituant l'annexe B de la Loi de 1982 sur le Canada (R.-U), 1982, c. 11.

*Loi sur les Indiens*, L.R.C., 1985, ch. I-5.

*Loi sur la protection de la jeunesse*, 1979. RLRQ, chapitre P-34.1.

*Déclaration des Nations unies sur les droits des peuples autochtones*. Rés. AG 61/295, 2007, a. 23.

*Société de soutien à l'enfance et à la famille des Premières Nations du Canada et autres c. Procureur général du Canada (représentant le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien)*, 2016 TCDP 2.

Projet de loi n° 99, *Loi modifiant la Loi sur la protection de la jeunesse et d'autres dispositions*, 1re sess., 41e lég., Québec, présenté le 3 juin 2016, adopté et sanctionné le 4 octobre 2017, L.Q. 2017. C. 18.

Projet de loi no 113, *Loi modifiant le Code civil et d'autres dispositions législatives en matière d'adoption et de communication de renseignements personnels*, présenté le 6 octobre 2016, adopté et sanctionné le 16 juin 2017, L. Q. 2017. C. 12.

Projet de loi C-92, *Loi concernant les enfants, les jeunes et les familles des Premières Nations, des Inuits et des Métis*, Ministre des services aux Autochtones, présenté le 28 février 2019, adopté le 21 juin 2019, L.Q. 2019. C. 24.

## ARTICLES ET RAPPORTS

Aboriginal Justice Inquiry – Child Welfare Initiative (AJI-CWI). (July 2001). Conceptual Plan for the Restructuring of Child Welfare in Manitoba. Winnipeg, Manitoba: Joint Management Committee.

Absolon/Minogiizhigokwe, K. (2009). Navigating the landscape of practice: Dbaagmowin of a helper. In Sinclair/Ótiskewápiwskew, R., Hart/Kastitémahikan, M. A. and Bruyere/Amawaajibitang, G. (Eds.), *Wicihitowin: Aboriginal social work in Canada*, Black, Point, NS: Fernwood, 172–199.

AADNC. (2013). *La parentalité chez les adolescentes des Premières Nations. Y a-t-il un lien avec le bien-être des collectivités ?* Récupéré de [http://publications.gc.ca/collections/collection\\_2013/aadnc-aandc/R3-171-2012-fra.pdf](http://publications.gc.ca/collections/collection_2013/aadnc-aandc/R3-171-2012-fra.pdf)

APNQL. (2014). Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador. (2<sup>e</sup> version). Wendake : Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, 110 pages.

Alfred, T. (2009). *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*. Toronto, University of Toronto Press.

Armitage, A. (1995). *Comparing the policy of Aboriginal assimilation: Australia, Canada and New Zealand*. Vancouver: UBC Press.

Armitage, A. (1993). Family and Child Welfare in First Nation Communities. In B. Wharf (Ed.), *Rethinking child welfare in Canada* (p. 131-71). Toronto, ON: Oxford University Press.

Asselin, H. et Basile, S. (2012). Éthique de la recherche avec les Peuples autochtones : Qu'en pensent les principaux intéressés ? *Éthique publique*, 14(1).

Association canadienne des travailleuses et travailleurs sociaux (ACTS, 2018). Mieux comprendre les travailleuses et travailleurs sociaux en protection de la jeunesse : constations du sondage pancanadien et des interviews avec les experts. 188 pages. Récupéré de [https://issuu.com/casw-acts/docs/rapport-protection\\_de\\_l'enfance/118?ff&e=29680619/63847961](https://issuu.com/casw-acts/docs/rapport-protection_de_l'enfance/118?ff&e=29680619/63847961)

Awashish, W., Collin, M. N., Ellington, L., et Plamondon-Gómez, P. (2017). Un pas de plus vers l'autodétermination et le respect des droits des enfants et des familles des premières nations. Processus de consultation pour la réforme du Programme des services à l'enfance et à la famille des Premières Nations (SEFPN). Rapport final, Wendake : Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador (CSSSPNQL).

Baba, L. (2013). Sécurité culturelle en santé publique chez les Premières Nations, les Inuits et les Métis : état des lieux sur la compétence et la sécurité culturelles en éducation, en formation et dans les services de santé, Prince George : Centre de collaboration nationale de la santé autochtone.

Bachmann, L., Gaberel, P-É. et Modak, M. (2016). *Parentalité : perspectives critiques*, Lausanne, Éditions ESSP, coll., « Les outils », 174 pages.

Ball, J. (2013). Indigenous men's journeys to become meaningfully involved fathers in Canada. In J. Pattnaik (Ed.), *Father/male involvement in young children's lives: An international analysis*. Education the Young Child: Advances in Theory and Research, Implications for Practice New York, Springer, 201-224.

Ball, J. (2010). Indigenous fathers reconstituting circles of care. *American Journal of Community Psychology: Special Issue on Men, Masculinity, Wellness, Health and Social Justice – Community-based Approaches*, 45, 124-138.

- Ball, J. (2008). Poster: Cultural safety in practice with children, families and communities. Presented at The Early Years Interprofessional Research and Practice Conference, Vancouver, February 1, 2008.
- Basile, S. (2017). *Le rôle et la place des femmes atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles* (Thèse de doctorat). Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue.
- Basile, S., Asselin, H. et Martin, T. (2017). Le territoire comme lieu privilégié de transmission des savoirs et des valeurs des femmes Atikamekw, *Recherches féministes*, 30, (1), 61–80. Récupéré de <https://doi.org/10.7202/1040975ar>
- Basile, S. et Gros-Louis McHugh, N. (2013). Le Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador, son récit et les défis rencontrés. Dans Lévesque, C., Salée, D., Cloutier, É. et Manningham, S. (dir.), *La coconstruction des connaissances en contexte autochtone : modalités, contraintes, perspectives*, Montréal, Réseau DIALOG et INRS.
- Baskin, C. (2015). The role of social work in the lives of Aboriginal Peoples. In N. Ives, M. Denov, and T. Sussman (Eds.), *Introduction to social work in Canada: Histories, contexts and practices* Don Mills, ON: Oxford University Press, 207–227.
- Baskin, C. (2009). Evolution and Revolution: Healing Approches with Aboriginal Adults. Dans Sinclair/Ótiskewápiwskew, R., Hart/Kastitémahikan, M.A., et Bruyere/Amawaajibitang, G. (dir.). *Wicihitowin. Aboriginal Social Work in Canada*. Ferwood Publishing, Winnipeg, 263 pages.
- Baskin, C. (2002). Circles of resistance: Spirituality in social work practice, education and transformative change. *Currents: New Scholarship in the Human Services*, 1(1). Récupéré de [https://www.ucalgary.ca/currents/files/currents/v1n1\\_baskin.pdf](https://www.ucalgary.ca/currents/files/currents/v1n1_baskin.pdf)
- Baskin, C. et Sinclair, D. (2015). Social Work and Indigenous Peoples in Canada, *Encyclopedia of Social Work*, 1-21.

- Beaud, J.-P. (2009). L'échantillonnage. Dans Gauthier, B. (dir.), *Recherche sociale, de la problématique à la collecte des données*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 251-283.
- Benbow S. (2012). Mothers experiencing homelessness in Canada, intersections and strategies for support. Dans Lapierre, S. et Damant, D. (dir.), *Regards critiques sur la maternité dans divers contextes sociaux*, Québec : Presses de l'Université du Québec, 147-167.
- Bennett, M., Spillett, L. et Dunn, C. (2012). Jumping through hoops: an overview of the experiences and perspectives of Aboriginal mothers involved with child welfare in Manitoba. *First peoples child and family review*, 1(7), 76-83.
- Bennett, M. (2009). Jumping through hoops: A Manitoba Study Examining Experiences and Reflection of Aboriginal Mothers Involved with Child Welfare in Manitoba. Dans McKay, S., Fuchs, D. and Brown, I. (dir.), *Passion for action in Child and Family Services: Voices from the Prairies*, (p. 69-68), Regina: Canadian Plains Research Center.
- Bennett, M. (2007). Aboriginal Children's Rights: Is Canada Keeping its Promise? In Covell, K. and Howe, R. (Eds.), *A Question of Commitment : Children's Rights in Canada*, Wilfrid Laurier University Press, 265-286.
- Bennett, M., Blackstock, C., and De la Ronde, R. (2005). *A literature review and annotated bibliography on aspects of Aboriginal child welfare in Canada* (2nd ed.). Ottawa, ON : First Nations Research Site of the Centre of Excellence for Child Welfare and the First Nations Child and Family Caring Society of Canada. Récupéré de [http://www.fncaringsociety.com/docs/AboriginalCWLitReview\\_2ndEd.pdf](http://www.fncaringsociety.com/docs/AboriginalCWLitReview_2ndEd.pdf)
- Bennett, D., Sadrehashemi, L. et coll. (2008). Broken Promises. Parents Speak about B.C.'s Child Welfare System. *Pivot Legal Society*, Vancouver, British Columbia, 128 pages.
- Benzies, K. M. (2013) Parenting in Canadian Aboriginal Cultures. In H. Selin (Ed.), *Parenting across cultures: Childrearing, motherhood and fatherhood in non-Western cultures*. Netherlands: Springer, 379-392.

- Berger, P. et Luckmann, T. (2018). *La construction sociale de la réalité*, (3<sup>e</sup> édition), Paris, Armand Colin, 358 pages.
- Bertaux, D. (2010). *L'enquête et ses méthodes: le récit de vie*, (3<sup>e</sup> ed.), Paris, Armand Colin, 127 pages.
- Bertaux, D. (1986). Fonctions diverses des récits de vie dans le processus de recherche, dans Desmarais, D., et P. Grell (dir.), *Les récits de vie : théorie, méthode et trajectoire types*, Montréal, Édition Saint-Martin, 21-34.
- Bertaux, D. (1980). L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXIX, 250-267.
- Blackstock, C. (2009a). Why addressing the over-representation of First Nations children in care requires new theoretical approaches based on First Nations ontology. *Journal of Social Work, Values and Ethics*, 6(3), 1-18.
- Blackstock, C. (2009b). The Occasional Evil of Angels: learning from Experiences of Aboriginal Peoples and Social Work. *First Peoples Child and Family Review*, 4(1), 28-37.
- Blackstock, C. (2007). Residential Schools: Did They Really Close or Just Morph Into Child Welfare? *Indigenous Law Journal*, 6(1).
- Blackstock, C., Cross, T. George, J. Brown, I. and Formsma, J. (2006). *Reconciliation in Child Welfare : Touchtones of Hope for Indigenous Children, Youth, and Families*. Ottawa, ON : First Nations Child and Family Caring Society of Canada / Portland, OR : National Indian Child Welfare Association.
- Blackstock, C. et Trocmé, N. (2005). Community Based Child Welfare for Aboriginal Children: Supporting Resilience through Structural Change. *Social Policy Journal of New-Zealand*, 24, 12-33.
- Blackstock, C., Trocmé, N., and Bennett, M. (2007). Reconciliation: Rebuilding the Canadian Child Welfare System to better serve Aboriginal children and Youth. Dans Brown, I., Chaze,

- F., Fuchs, D., Lafrance, J., McKay, S., et Thomas Prokop, S. (dir.), *Putting a Human Face on Child Welfare : Voices from the Prairies*, Regina/Montréal, Prairie Child Welfare Consortium/Centre of Excellence of Child Welfare, 59-87.
- Bombay, A., Matheson, K. et H. Anisman (2014). The Intergenerational Effects of Indian Residential Schools: Implication for the Concept of Historical Trauma, *Transcultural Psychiatry*, Sage Publications, 51(3), 320-338.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit, 480 pages.
- Bourdieu, P. (1968). *L'Habitus en sociologie entre objectivisme et subjectivisme. Le sens pratique*, Paris : Éditions de Minuit, 1980.
- Bousquet, M-P. (2012). De la pensée holistique à l'Indian Time : dix stéréotypes à éviter sur les Amérindiens. *Nouvelles Pratiques Sociales*, (24), 204-226.
- Boutin, G. (2018). *L'entretien de recherche qualitatif*. (2<sup>e</sup> édition). Presses de l'Université du Québec, Québec, 196 pages.
- Blanchet-Cohen, N. et Richardson/Kinewesquoa, C. (2017). Special issue: fostering cultural safety across contexts. *AlterNative, an International Journal of Indigenous Peoples*, 13(3), 138-199.
- Blanchet Garneau, A. et Pépin, J. (2012). La sécurité culturelle : une analyse du concept. *Recherche en soins infirmiers*, 4(111), 22-35.
- Brascoupé, S. et Walter, C. (2009). Cultural safety: exploring the applicability of the concept of cultural safety to Aboriginal health and community wellness. *Journal of Aboriginal Health*, 5(2), 6-41.
- Brant, C.-C. (1990). Native ethics and rules of behaviour. *Canadian Journal of Psychiatry*, 35(6), 534-539.



- Brant Castellano, M. (2002). Tendances familiales autochtones : les familles élargies, les familles nucléaires, les familles du coeur, Institut Vanier de la famille.
- Brassard, R., Spielvogel, M. Ellington, L. et Montminy, L. (2019). Au-delà des identités de genre et ethnoculturelles. Restituer la violence conjugale et familiale vécue par les hommes autochtones au Québec dans une approche globale et systémique. Dans Deslauriers, J-M., Lafrance, M. et Tremblay, G. (dir.), *Réalités masculines oubliées*, Presses de l'Université laval, 317-365.
- Brave Heart M. Y. H., and DeBruyn, L.M. (1998). The American Indian holocaust: Healing historical unresolved grief. *American Indian and Alaskan Native Mental Health Research*, 8(2), 56–78.
- Breton, A., Dufour, S. et Lavergne, C. (2012). Les enfants autochtones en protection de la jeunesse au Québec : leur réalité comparée à celle des autres enfants, *Criminologie*, 45(2), 157-185.
- Breton, A. (2011). *Les enfants autochtones en protection de la jeunesse au Québec : leur réalité comparée à celle des autres enfants*. (Mémoire de maîtrise inédit). Université de Montréal.
- Brodeur, N., et G. Berteau (2009). La réflexion éthique : une dimension essentielle dans la pratique du travail social. Dans Deslauriers, J.-P., et Hurtubise, Y. (dir.), *Introduction au travail social*, Québec, Presses de l'Université Laval, 241-264.
- Brown, J. K. (1970). Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois, *American Society for Ethnohistory*, Tucson, Arizona, 17(4), 151-168.
- Brunschwig, A. (2015). Perception Atikamekw du phénomène de la grossesse adolescente. Analyse basée sur les récits de vies de douze femmes et deux hommes Atikamekw vivant à La Tuque (Région de la Mauricie, QC, Canada). (Mémoire de maîtrise inédit). Université Lumière Lyon 2.

- Bruyere, G. (1999). The Decolonization Wheel: An Aboriginal Perspective on Social Work Practice with Aboriginal Peoples. In Delaney, R., Brownlee, K. and Sellick, M. (eds.), *Social Work with Rural and Northern Communities: Northern and Regional Studies Series*, vol. 8, Thunder Bay, ON: Centre for Northern Studies, Lakehead University.
- Bryce, P. H. (1907). Report on the Indian schools of Manitoba and the North-West Territories. Ottawa, ON: Government Printing Bureau. Récupéré de <http://peel.library.ualberta.ca/bibliography/3024.html>
- Bryce, P. H. (1922). The story of a national crime: Being an appeal for justice to the Indians of Canada. Ottawa, ON: James Hope and Sons. Récupéré de <https://archive.org/details/storyofnationalc00brycuoft>
- Byers, L. Kulitja, S., Lowell, A. et Kruske, S. D. (2012). Hear our stories: Child rearing Practices of a Remote Australian Aboriginal Community, *Australian Journal of Rural Health*, 20, 293-297
- Canadian Welfare Council and Canadian Association of Social Workers. (1947). Joint Submission to the special Joint Committee of the Senate and the House of Commons Appointed to Examine and Consider the Indian Act. Ottawa: The Council.
- Capitaine, B. (2014). Les voies de la résistance autochtone à la colonisation. Dans Demers, M. et Draké, P. (dir.). *Le Tiers-monde postcolonial. Espoirs et désenchantements*. Les Presses de l'Université de Montréal, 224-245.
- Cardinal, H. (1969). *The Unjust Society. The Tragedy of Canada's Indians*. M.G. Hurtig Publishers, Edmonton.
- Carriere, J. et Richardson/Kinewesquoa, C. (2009). From longing to belonging: Attachment Theory, connectedness, and Indigenous children in Canada. Dans McKay, S., Fuchs, D. et Brown, I. (dir.), *Passion for Action on Child and Family Services: Voices from the Prairies*, Regina, Canadian Plains Research Center, 49 pages.

- Cercle national autochtone contre la violence familiale. (2017). Anangosh. Manuel d'information juridique à l'intention des intervenants des maisons d'hébergement. Kahnawake : Québec, 86 pages.
- Chansonneuve, D. (2005). Retisser nos liens : Comprendre les traumatismes vécus dans les pensionnats indiens par les Autochtones. Ottawa : Fondation autochtone de guérison.
- Cheah, C. S. L. and Chirkov, V. (2008). Parent's Personal and Cultural Beliefs Regarding Young Children. A Cross-Cultural Study of Aboriginal and Euro-Canadian Mothers, *Journal of Cross-cultural Psychology*, 39(4), 402-423.
- Choate. P. W. (2018). Assessment of Parental capacity for Child Protection: Methodological, Cultural and Ethical Considerations in Respect of Indigenous Peoples. Thesis completed for the degree of PhD. London, England, 109 pages.
- Cohen-Emerique, M. (2015). *Pour une approche interculturelle en travail social* (2<sup>e</sup> édition). Presses de l'EHESP, 480 pages.
- Cohen-Emerique, M. (1991). Le récit autobiographique : approche universelle, *Interculture*, 13, 131-136
- Collin, M. N. et Ellington, L. (2016). Projet de loi 99 : *Loi modifiant la Loi sur la protection de la jeunesse et d'autres dispositions. La culture : un élément essentiel pour le mieux-être des Premières Nations*. Mémoire conjoint présenté par la CSSSPNQL et l'APNQL.
- Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès (2019). Rapport final, Gouvernement du Québec, 522 pages. Récupéré de [https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers\\_clients/Rapport/Rapport\\_final.pdf](https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Rapport/Rapport_final.pdf)
- Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (2013). Application de la Loi sur la protection de la jeunesse. Conclusions d'enquête. Récupéré de [http://www.sdpdj.qc.ca/Publications/enquete\\_cote-nord.pdf](http://www.sdpdj.qc.ca/Publications/enquete_cote-nord.pdf)

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (2010). Nunavik. Rapport de suivi des recommandations de l'enquête portant sur les services de protection de la jeunesse dans la baie d'Ungava et la baie d'Hudson. Récupéré de

[http://www.cdpedj.gc.ca/publications/Rapport\\_suivi\\_nunavik\\_2010.pdf](http://www.cdpedj.gc.ca/publications/Rapport_suivi_nunavik_2010.pdf)

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (2007). Enquête portant sur les services de protection de la jeunesse dans la baie d'Ungava et la baie d'Hudson, Nunavik. Rapport, conclusions d'enquête et recommandations : 87 pages. Récupéré de

[http://www.cdpedj.gc.ca/Publications/rapport\\_Nunavik\\_français.pdf](http://www.cdpedj.gc.ca/Publications/rapport_Nunavik_français.pdf)

Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse du Québec (2003). Rapport, conclusions d'enquête et recommandations. Les services de protection offerts aux enfants algonquins dans les communautés du Lac Simon, de Pikogan et du Grand Lac Victoria (Kitcisakik).

Commission royale sur les peuples autochtones (1996). *Un passé, un avenir*, vol. 1, Rapport de la commission royale sur les peuples autochtones, Ottawa, Ministère des Approvisionnement et Services Canada, 802 pages.

Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVRC, 2015). *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*, sommaire du rapport final de la Commission de vérité et de réconciliation du Canada, Ottawa, La Commission. Récupéré de

<http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=905>

Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2012). Le Canada, les peuples autochtones et les pensionnats : Ils sont venus pour les enfants. Manitoba : Winnipeg. Catalogue avant publication de Bibliothèque et archives Canada.

Conseil canadien de la santé. (2012). Empathie, dignité et respect : Créer la sécurisation culturelle des Autochtones pour les Autochtones dans les systèmes de santé en milieu urbain. Ottawa, Ontario.

Conseil de la Nation Atikamekw (CNA) (2018). Entente conclue entre le Conseil de la Nation atikamekw et le gouvernement du Québec en vertu de l'article 37.5 de la Loi sur la protection de la jeunesse [En ligne]. Récupéré de [https://www.atikamekwsipi.com/fr/publications?cna-resume\\_entente7.pdf](https://www.atikamekwsipi.com/fr/publications?cna-resume_entente7.pdf)

Conseil de la Nation Atikamekw (CNA) (2015). Règlement relatif au SIAA dans les situations d'enfants et de jeunes dont la sécurité ou le développement est ou peut être considéré comme compromis. Services sociaux – Atikamekw Onikam. 18 pages.

Corcuff, P. (2011). *Les nouvelles sociologies. Sociologies contemporaines*. (3<sup>e</sup> édition), Paris : Armand Colin, 124 pages.

Côté, S., Girard, C., Leblanc, P. et Kurtness, J. (2014). Premier regard. Mobilité et construction identitaire chez les jeunes des Premières Nations au Québec (Canada). Innus, Atikamekw et Algonquins. Dans Maltais, D. et Tremblay, S. (dir.), *Enjeux théoriques et pratiques en développement local et régional : 30 ans de recherches au GRIR*, 71-108, Chicoutimi, Canada, Université du Québec à Chicoutimi.

Crawford, A. (2014). The trauma experienced by generations past having an effect in their descendants: Narrative and historical trauma among Inuit in Nunavut, Canada, *Transcultural Psychiatry*, 51(3), 339-69.

Croteau, K. (2017). État des connaissances sur les enjeux relatifs à l'exercice de la parentalité de mères autochtones en situation de protection de la jeunesse. *Revue Intervention*, 145, 53-62.

CRSH, SRCNG ET IRSH. (2010). Énoncé de politiques des trois Conseils: Éthique de la recherche avec des êtres humains. Ottawa : Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, Conseil de recherches en sciences naturelles et en génie du Canada, Instituts de recherche en santé du Canada.

CSSSPNQL (2016). Analyse des trajectoires des jeunes des Premières Nations assujettis à la Loi sur la protection de la jeunesse. Volet 3 : Analyse de données de gestion des établissements offrant des services en protection de la jeunesse. Récupéré de <http://cssspnql.com/docs/default-source/default-document-library/analyse-des-trajectoires---questions---rapport-volet-3---fra.pdf?sfvrsn=0>

CSSSPNQL (1998). Dire les choses comme elles sont – consultation sur le contenu de l'application de la Loi sur la protection de la jeunesse et de la Loi sur les jeunes contrevenants dans les communautés des Premières Nations, Rapport et recommandations. Wendake : CSSSPNQL.

CSSSPNQL et APNQL (2006). Mémoire sur le projet de loi 125. Version révisée. *Loi modifiant la Loi sur la protection de la jeunesse et d'autres dispositions législatives*. Présenté à la Commission des affaires sociales par l'APNQL et la CSSSPNQL.

Cuche, D. (2010). *La notion de culture dans les sciences sociales* (4<sup>e</sup> édition revue et augmentée), Paris, La Découverte, 157 pages.

Cull, R. (2006). Aboriginal Mothering under the State's Gaze. In Lavell-Harvard, D. M. and Corbiere Lavell, J. (eds.), *Until our Hearts are on the Ground*, Toronto: Demeter Press, 141-156.

Das, K. (1988). Social Work and Cultural Pluralism in Québec: Some Unexplored Issues, *Interculture*, 100, 30-52.

Decaluwe, B., Poirier, M.-A. et Muckle, G. (2016). L'adoption coutumière chez les Inuit du Nunavik : ses spécificités et conséquences sur le développement de l'enfant, *Enfances, Familles, Générations*, 25. Récupéré de <http://journals.openedition.org/efg/1101#quotation>

Déchaux, J.H. (2014). Le sacre de l'enfant. Regards sur une passion contemporaine. *Revue française de sociologie*, 55(3).

- Delâge, D. (1991). *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*. Montréal, Les Éditions du Boréal, 416 pages.
- Delisle L'Heureux, C. (2018). *Les voix politiques des femmes innues face à l'exploitation minière*. Presses de l'Université du Québec, Québec, 174 pages.
- Deslauriers, J.-P., et M. Kérésit (1997). Le devis de recherche qualitative. Dans *La recherche qualitative : enjeux épistémologiquement et méthodologiques*, 478 Groupe de recherche interdisciplinaire sur les méthodes qualitatives, Centre international de criminologie comparée, Université de Montréal.
- Desmarais, D. (2009). L'approche biographique. Dans Gauthier, B. (dir.), *Recherche sociale, de la problématique à la collecte des données*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 360-389.
- Dorais, L.-J. (2004). La construction de l'identité. Dans Deshaies, D. et Vincent, D. (dir.), *Discours et constructions identitaires*. Presses de l'université Laval, Québec, 1 – 11.
- Dickason, O.P. (1996). *Les Premières Nations du Canada depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*. Québec, Septentrion, 511 pages.
- Dion-Stout, M. et Kipling, G. (2003). *Peuples autochtones, résilience et séquelles du régime des pensionnats*. Préparé pour La Fondation autochtone de guérison. Kitigan Zibi : Anishnabe, Printing, 79 pages.
- Dugré, É. (2019). *Revenir parmi les miens : l'expérience du retour de jeunes adultes innus d'Uashat mak Mani-Utenam au sein de leur communauté d'origine à la suite d'un placement en protection de la jeunesse*. (Mémoire de maîtrise inédit). Université de Sherbrooke.
- Duhaime, G et Levesque, S. (2016). *La pauvreté monétaire des Autochtones du Québec. Mesurer et comprendre*. Mémoire présenté au Centre d'étude sur la pauvreté et l'exclusion (CEPE),

Chaire de recherche du Canada sur la condition autochtone comparée, Université Laval, Québec, 15 pages.

Early Fox, K. (2004). Are They Really Neglected? A Look at Worker Perceptions of Neglect through the Eyes of a National Data System. *First Peoples Child & Family Review*, 1(1), 73-82.

Emmett, H. (2006). Lost Mothers and Stolen Generations: Representations of Family in Contemporary Aboriginal Writing. In Lavell-Harvard, D. M. and Corbiere Lavell, J. (eds.), *Until our Hearts are on the Ground*, Toronto, Demeter Press, 235-249.

Eni, R. and Phillips-Beck, W. (2013). Teenage pregnancy and parenthood perspectives of First Nations women. *The International Indigenous Policy Journal*, 4(1). Récupéré de <http://ir.lib.uwo.ca/iipj/vol4/iss1/3>

Farris-Manning, C. et Zandstra, M. (2003). Children in care in Canada: Summary of current issues and trends and recommendations for future research (unpublished paper), prepared for the Child Welfare League of Canada for submission to the National Children's Alliance.

Fast, E., Drouin-Gagné, M.E., Bertrand, N., Bertrand, S., Ismail-Allouche, Z. (2017). Incorporating diverse understandings of Indigenous identity: Towards a broader definition of cultural safety for urban Indigenous youth. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 13(3), 152-160.

Fast, E. and Collin-Vézina, D. (2010). Historical trauma, race-based trauma and resilience of Indigenous Peoples: A literature review. *First Peoples Review*, 5(1), 126-136. Récupéré de <http://journals.sfu.ca/fpcfr/index.php/FPCFR/article/view/181/150>

FAQ (2016). *Le droit à l'identité culturelle autochtone et la collaboration pour l'avenir de nos enfants et de nos futures générations*. Mémoire présenté à la Commission de la santé et des services sociaux de l'Assemblée Nationale du Québec pour le Projet de loi n° 99, Loi modifiant la Loi sur la protection de la jeunesse et d'autres dispositions. Kahnawake : Femmes Autochtones du Québec.



FAQ et RCAAQ (2005). *Dans le passé, il y a eu les pensionnats indiens ... Aujourd'hui, doit-on absolument répéter l'histoire ?* Mémoire conjoint concernant la révision de la Loi sur la protection de la jeunesse, présenté au Ministère de la Justice et au Ministère de la santé et des services sociaux du Québec.

FAQ (2012), en collaboration avec Basile, S. et Robertson, F. Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones. Récupéré de <http://www.faq-qnw.org>

Ferrarotti, F. (1983). *Histoire et histoires de vie : la méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Librairie des Méridiens, 191 pages.

First Nations Child and Family Caring Society. (2015). Canada knows better and is not doing better : Federal Government documents show ongoing discrimination against First Nations children receiving child welfare services on reserve and in the Yukon. Ottawa, ON: First Nations Child and Family Caring Society. Récupéré de <https://fncaringsociety.com/sites/default/files/CESCR%20Submission%20FINAL.pdf>

Flanagan, T. (2002). *First Nations? Second Thoughts*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 27-47.

Flynn, C. et R. Brassard (2012). La maternité autochtone en contexte de violence structurelle. Entre repères culturels, négociations et hégémonie. Dans Lapierre, S. et Damant, D. (dir.), *Regards critiques sur la maternité dans divers contextes sociaux*, Québec : Presses de l'Université du Québec, 103-124.

Fontaine, L., Forbes, L., McNab, W., Murdock, L. and Stout, R. (2014). Nimamasak: The legacy of First Nations women honouring mothers and motherhood. In. Lavell-Harvard, D. M and Anderson, K. (eds.), *Mothers of the Nations: Indigenous Mothering as Global Resistance, Reclaiming and Recovery*. Bradford, ON: Demeter Press.

Fournier, A. (2017). L'application de la Loi sur la protection de la jeunesse en milieux autochtones : constats, enjeux et pistes de réflexion. Présenté à la commission d'enquête

sur les relations avec les Autochtones et certains services publics (P-168), Val D'Or, Québec : 58 pages. Récupéré de [https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers\\_clients/Documents\\_depotes\\_a\\_la\\_Commission/P-168.pdf](https://www.cerp.gouv.qc.ca/fileadmin/Fichiers_clients/Documents_depotes_a_la_Commission/P-168.pdf)

Fournier, A. (2016). De la Loi sur la protection de la jeunesse au Système d'intervention d'autorité atikamekw (SIAA) - La prise en charge d'une nation pour assurer le bien-être de ses enfants, *Enfances, Familles, Générations*. Récupéré de <http://efg.revues.org/1152>

Fournier, A. (2014). La situation des enfants autochtones au Canada en regard de la Convention relative aux droits de l'enfant. *Revue du Barreau*, 73(1), 327-351.

Fournier, S. et Crey, S. (1997). *Stolen from our Embrace. The Abduction of First Nations Children and the Restoration of Aboriginal Communities*. Vancouver, Douglas and McIntyre, 250 pages.

Gagnon-Dion, M-H. (2014). *Entre déracinement et émancipation: l'expérience des jeunes autochtones pris en charge par la protection de la jeunesse*. (Mémoire de maîtrise inédit). Université de Montréal.

Garimara, N., Pilkington, D. (1996). *Follow the Rabbit-Proof Fence*. St-Lucia: University of Queensland Press, Australia, 136 pages.

Garner, R., Guimond, E., et Sénécal, S. (2013). The Socio-Economic Characteristics of First Nation Teen Mothers. *International Indigenous Policy Journal*, 4(1).

Gentelet, K. (2009). Les conditions d'une collaboration éthique entre chercheurs autochtones et non autochtones. *Cahiers de recherche sociologique*, 28, 143-153.

Gerlach, A. (2008). Circle of caring: A First Nations Worldview of Child Rearing. *Canadian Journal of Occupational Therapy*, 75(1), 18-25.

- Gosselin, C. (2006). They Let Them Run Wild: The Policing of Aboriginal Mothering in Quebec, In Lavell-Harvard, D. M. and Corbiere Lavell, J. (eds.), *Until our Hearts are on the Ground*, Toronto: Demeter Press, 196-208.
- Gough, P., Bala, N. and Blackstock, C. (2005). *Jurisdiction and Funding Model for Indigenous Child and Family Service Agencies*. CECW Information Sheet #30E. Toronto, ON : University of Toronto, Centers of Excellence for Children's Well-being. Récupéré de <http://cwrp.ca/sites/default/files/publications/en/JurisdictionandFunding30E.pdf>
- Gouvernement du Québec. Ministry of Health and Social Services (2007). *Delivery and Funding of Health and Social Services for Aboriginal People*. Quebec: Government of Quebec, 28 pages.
- Gouvernement du Québec (1995). *La Justice pour et par les autochtones*. Comité de consultation sur l'administration de la justice en milieu autochtone, Québec : ministère de la Justice.
- Graham, C. and Davoren, T. (2015). *Sharing their stories: Narratives of Young Métis Parents and Elders about Parenting*. Rapport, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone, Colombie-Britannique, Prince George, 28 pages.
- Grammond, S., Guay, C. et coll. Croteau, K. (2017). *La réforme du programme des services à l'enfance et à la famille. Position d'Uauitshitun. Uashat mak Mani-utenam : Innu Takuaikan*, 24 pages.
- Grammond, S. et Guay, C. (2016). Comprendre la normativité innue en matière d'adoption et de garde coutumière. *Revue de droit de McGill*, 61(4), 886-906.
- Gray, E., and Cosgrove, J. (1985). Ethnocentric perspectives of childrearing practices in child protective services. *Child Abuse and Neglect*, 9, 389-396.
- Greenwood, M. et S. De Leeuw (2006). *Fostering Indigeneity: The Role of Aboriginal Mothers and Aboriginal Early Child Care Responses to Colonial Foster-care Interventions*. In Lavell-

Harvard, D. M. and Corbiere Lavell, J. (eds.), *Until our Hearts are on the Ground*, Toronto: Demeter Press, 173-183.

Guay, C. (2017). *Le savoir dans tous ses états. Regards sur la pratique singulière des intervenants sociaux innus d'Uashat mak Mani-utenam*, Presses de l'Université du Québec, Québec, 152 pages.

Guay, C. (2015a). Les familles autochtones : des réalités sociohistoriques et contemporaines aux pratiques éducatives singulières, *Revue Intervention*, 141, 17-27.

Guay, C. (2015b). La légitimité des discours narratifs autochtones dans le développement des connaissances en travail social. *Recherches amérindiennes au Québec*, 45(2-3), 15-23.

Guay, C. (2010). *La rencontre des savoirs à Uashat mak Mani-Utenam : regard des intervenants sociaux sur leur pratique* (Thèse de doctorat). Université du Québec en Outaouais.

Guay, C. et Ellington, L. (2018). Recension des écrits. Secteur : protection de la jeunesse, pièce PD-5. Rapport soumis dans le cadre de la Commission d'enquête sur les relations entre les Autochtones et certains services publics : écoute, réconciliation et progrès (CERP), 13 juillet 2018 : 70 pages.

Guay, C. et Grammond, S. (2012). Les enjeux de l'application des régimes de protection aux familles autochtones. *Nouvelles pratiques sociales*, 24(2), 67-83.

Guay, C., Grammond, S. et Delisle L'Heureux, C. (2018). La famille élargie, incontournable chez les Innus. *Service social*, 64(1), 103–118. Récupéré de <https://doi.org/10.7202/1055893ar>

Guay, C., Grammond, S. et Vollant, N. (2019). *Ne kupaniem / nekupanishuem* : la garde coutumière chez les Innus d'Uashat mak Mani-Utenam, fiche synthèse de connaissances UQO – UOttawa – Uauitshitun.

Guay, C., E. Jacques et S. Grammond (2014). La protection des enfants autochtones : se tourner vers l'expérience américaine pour contrer la surreprésentation. *Revue canadienne de service social*, 31(2), 195-209.

- Guay, C. et Martin, T. (2012). Libérer les mots : pour une utilisation éthique de l'approche biographique en contexte autochtone, *Éthique publique*, 14(1), 305-331.
- Gusew, A. (2017). L'utilisation de l'approche narrative dans l'intervention individuelle en travail social. Dans Turcotte, D. et Deslauriers, J.-P., *Méthodologie de l'intervention sociale personnelle*, (2<sup>e</sup> édition revue et augmentée), Collection travail social, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 229-250
- Guimond, E. et Robitaille, N. (2008). Quand les adolescentes ont des enfants – Tendances et conséquences. *Horizons*, 10(1), 49-51. Récupéré de [http://www.horizons.gc.ca/doclib/HOR\\_v10n1\\_200803\\_f.pdf](http://www.horizons.gc.ca/doclib/HOR_v10n1_200803_f.pdf)
- Hardy, C. et Bellamy Hardy, S. (2013). L'attachement donneur de soin-bébé dans les familles autochtones. Prince George, Centre de collaboration nationale à la santé autochtone.
- Harris, B., Russell, M. and Gockel, A. (2007). The Impact of Poverty on First Nations Mothers Attending a Parenting Program. *First Peoples Child & Family Review: A Journal on Innovation and Best Practices in Aboriginal Child Welfare Administration, Research, Policy and Practice*, 3(3), 21-30.
- Hart/Kastitémahikan, M.A. (2010). Indigenous worldviews, knowledge and research: The development of an indigenous research paradigm, *Journal of Indigenous Voices in Social Work*, 1(1), 1-16.
- Hart/Kastitémahikan, M.A. (2009). For Indigenous People, by Indigenous People, with Indigenous People: Towards an Indigenous Research Paradigm. Dans Sinclair/Ótiskewápiwskew, R., Hart/Kastitémahikan, M.A., Bruyere/Amawaajibitang, G. (2009). *Wichitowin. Aboriginal Social Work in Canada*, Winnipeg, 153-169.
- Hart/Kastitémahikan, M.A. (2007). Cree Ways of Helping: an Indigenist Research Project. (Unpublished doctoral thesis), University of Manitoba.

- Hart/Kastitémahikan, M.A. (1999). Seeking Mino-pimatasiwin: An Aboriginal Approach to Social Work Practice. *Native Social Work Journal*, 21, 91-112.
- Hart/Kastitémahikan, M.A. (1997). An Ethnography Study of Sharing Circles as a Culturally Appropriate Practice Approach with Aboriginal Peoples (First Nations). (M.S.W. Dissertation). University of Manitoba.
- Hélie, S., Collin-Vézina, D., Turcotte, D., Trocmé, N., et Girouard, N. (2017). Étude d'incidence québécoise sur les situations évaluées en protection de la jeunesse en 2014: Rapport final. Montréal, QC: Centre jeunesse de Montréal-Institut universitaire. Récupéré de <http://cwrp.ca/fr/publications/3271>
- Hélie, S., Turcotte, D., Trocmé, N., et Tourigny, M. (2012). Étude d'incidence québécoise sur les situations évaluées en protection de la jeunesse en 2008: Rapport final [EIQ-2008] Montreal, QC: Centre jeunesse de Montréal-Institut universitaire. Récupéré de <http://cwrp.ca/publications/2522>
- Hepworth, p. (1980). Foster care and adoption in Canada. Ottawa: The Canadian Council on social Development.
- Indian and Northern Affairs Canada. Aboriginal Single Mothers in Canada, 1996: A Statistical Profile. Winnipeg, Manitoba: Department of Indian and Northern Development, 2001
- Ing, R. (2006). Canada's Indian Residential Schools and their Impacts on Mothering. In Lavell-Harvard, D. M. and Corbiere Lavell. J (dir.). *Until our Hearts are on the Ground* : Toronto: Demeter Press, 157-172.
- Institut national d'excellence en santé et en services sociaux (2014). Efficacité des interventions en matière de négligence auprès des enfants, des familles et des communautés autochtones. Rapport rédigé par Carrie Anna McGinn et Jean Damasse, 10(2), 1-38.
- Irvine, K. (2009). Soutien des parents autochtones. Enseignements pour l'avenir. Prince George, Centre de collaboration nationale de la santé autochtone (CCNSA), UBC, 2009-2010.

- Jérôme, L., Biroté, C. et Coocoo, J. (2018). Images de la mort et ritualisation du deuil sur les réseaux sociaux numériques : des usages de *Facebook* en contexte autochtone. *Frontières*, 29 (2). Récupéré de <https://doi.org/10.7202/1044165ar>
- Kaufmann, J.-C. (2004). *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin, 126 pages.
- Kellington, S. (2002). Missing Voices: Mothers at Risk for or experiencing Apprehension in the Child Welfare System in BC, Vancouver: National Action Committee on the Status of Women.
- Kimelman, J. (1985). No quiet place. Review Committee on Indian and Metis Adoptions and Placements. Manitoba Community Services. Manitoba. Review Committee on Indian and Metis Adoptions and Placements. 177 pages.
- King, J. (2012). But How Could Anyone Rationalize Policies that Discriminate? Understanding Canada's failure to implement Jordan's Principle. *First Nations Child & Family Review: An Interdisciplinary Journal Honoring the Voices, Perspectives and Knowledges of First Peoples through Research, Critical Analyses, Stories, Standpoints and Media Reviews*, 7(1), 29-39.
- Kline, M. (1993). Complicating the Ideology of Motherhood: Child Welfare Law and First Nations Women, Queen's, *Law Journal*, 18(2), 306-342.
- Kline, M. (1992). Child Welfare Law, Best Interest of the Child, Ideology, and First Nations. *Osgoode Hall Law Journal*, 30(2), 375-425.
- Koptie, S. (2009). Irihapeti Ramsden: The Public Narrative on Cultural Safety, *First Peoples Child and Family Review*, 4(2), 30-43.
- LaFrance, J., and Collins, D. (2003). Residential Schools and Aboriginal parenting: Voices of parents. *Native Social Work Journal*, 4(1), 104-125.
- Lapierre, S. et Damant, D. (2012). *Regards critiques sur la maternité dans divers contextes sociaux*. Québec, Presses de l'Université du Québec, 262 pages.

- Larose, F., Bourque, J., Terrisse, B. & Kurtness, J. (2001). La résilience scolaire comme indice d'acculturation chez les autochtones: bilan de recherches en milieux innus. *Revue des sciences de l'éducation*, 27(1), 151–180.
- Lavell-Harvard, D. M. et J. Corbiere Lavell (2006). Thunder Spirits. Reclaiming the Power of Our Grandmothers. In Lavell-Harvard, D. M. and Corbiere Lavell, J. (eds.), *Until our Hearts are on the Ground* : Toronto: Demeter Press, 1-10.
- Lee, D. (2015). Adoption is (not) a dirty word: Towards an adoptioncentric theory of Anishinaabeg citizenship. *First Peoples Child & Family Review: Honoring the Voices, Perspectives and Knowledges of First Peoples through Research, Critical Analyses, Stories, Standpoints and Media Reviews*, 10(1), 86-98.
- Legault, G., et L. Rachédi (2008). *L'intervention interculturelle*, Montréal, Gaëtan Morin, 304 pages.
- Lemay, M. (2011). *Au-delà des bonnes intentions: réflexions d'intervenants sociaux non autochtones sur leur pratique auprès des Autochtones au Canada*. (Mémoire de maîtrise inédit). Université de Montréal.
- Lepage P. (2019). *Mythes et réalités sur les Peuples autochtones*. (3e édition revue et augmentée). Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse (CDPDJ) et Institut Tshakapesh, Québec, 180 pages.
- Lévesque, C. (2017). Éléments de réflexion et pistes d'action pour améliorer les conditions de vies des autochtones, combattre le racisme et promouvoir la sécurisation culturelle au sein des services publics. Québec : Val-D'Or. Présentation orale, Commission Écoute Réconciliation Progrès.
- Lévesque, C. (2015). Pour l'amélioration de la qualité de vie et des conditions de santé – Promouvoir la sécurisation culturelle, *Revue Droits et libertés*, 34(2).



- Lévesque, C. (2009). La recherche québécoise relative aux peuples autochtones à l'heure de la société du savoir et de la mobilisation des connaissances. Dans Gagné, N., Martin, T, et Salaün, M. (eds.), *Autochtonies : Vues de France et du Québec, Québec*, Les Presses de l'université Laval, 455-470.
- Lindstrom, G., Choate, P., Bastien, L., Weasel Traveller, A., Breaker, S., Breaker, C., Good Striker, W., and Good Striker, E. (2016). Nistawatsimin: Exploring First Nations parenting: A literature review and expert consultation with Blackfoot Elders. Calgary, AB: Mount Royal University.
- Little Bear, L. (2000). Jagged worldviews colliding. In Battiste, M. (ed.), *Reclaiming Indigenous voice and vision*, Vancouver, BC, UBC Press, 77-85.
- Little Bear, L. (1988). Section 88 of the Indian Act and the Application of Provincial Laws to Indians. In *Governments in Conflict ? Provinces and Indian Nations in Canada*, Long, J. A and M. Boldt, M. (eds.) in association with Little Bear, L., Toronto: University of Toronto Press, 175-187.
- Loiselle, M. and McKenzie, L. (2009). La roue de bien-être : une contribution autochtone au travail social, *Intervention*, 131, 183-193.
- MacDonald, K. A. (2002). Missing voices: Aboriginal mothers who have been at risk of or who have had their children removed from their care, Vancouver: NAC-BC.
- Maligne, O. (2006). *Les nouveaux indiens : une ethnographie du mouvement indianophile*. Québec, Presses de l'Université Laval, 283 pages.
- Mandell, D., Clouston Carlson, J., Fine, M., and Blackstock, C. (2006). Aboriginal Child welfare. In Cameron, G. and Freymond, N. (eds.), *Towards Positive Systems of Child and Family Welfare: Current issues and future directions*, Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.

- Martin, C. (2014). *Être un « bon » parent. Une injonction contemporaine*, Rennes, Presses de l'EHESP.
- Martin, T. (2013). Normativité sociale et normativité épistémique. La recherche en milieu autochtone au Canada et dans le monde anglo-saxon. *Socio*, 1, 135-152.
- Martin, D. (2012). L'approche à double perspective : un cadre pour comprendre les approches autochtones et non autochtones à la recherche en santé autochtone, *Canadian Journal of Nursing Research*, 44(2), 20-42.
- Martin, T. et Girard, A. (2009). Le territoire, « matrice » de culture. Analyses des mémoires déposés à la commission Coulombe par les premières nations du Québec. *Recherches amérindiennes au Québec*, 39(1-2), 61-70.
- Martin, T. (2009). Pour une sociologie de l'autochtonie. Dans Gagné, N. Martin, T. et Salaün, M. (dir.), *Autochtonies : vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 431-454.
- Martin, T. (2003a). *De la banquise au congélateur. Mondialisation et culture au Nunavik*, Québec, Presses de l'université Laval : 202 pages.
- Martin-Hill, D. M. (2003). She no speaks and other colonial constructs of the « traditional woman ». In Anderson, K. and Lawrence, B. (dir.). *Strong woman stories: Native vision and community survival*. Toronto, Sumach Press, 106-120.
- Martin, C. (2003b). La parentalité en question, perspectives sociologiques : rapport pour le Haut conseil de la population et de la famille, La Documentation Française, rapport public pour le Haut Conseil de la Population et e la Famille.
- Mayer, R., et J.-P. Deslauriers (2000). Quelques éléments d'analyse qualitative : l'analyse de contenu, l'analyse ancrée, l'induction analytique et le récit de vie. Dans Mayer, R., et al. (dir.), *Méthodes de recherche en intervention sociale*, Boucherville, Éditions Gaëtan Morin, 159-189

- McDonald, R.J., Dr. Ladd, P., et al. (2000). *L'examen conjoint des politiques nationales sur les Services à l'enfance et à la famille des Premières Nations*. Ottawa. Préparé pour l'Assemblée des Premières Nations, des représentants de l'Agence de services à l'enfance et à la famille des Premières Nations et du ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada. ON: Ottawa.
- McKenzie, B. (2002). Block funding child maintenance in First Nations child and family services: A policy review. Winnipeg, MB: Kahnawake Shakotia'takehnhas Community Services.
- McKenzie, B. and Hudson, P. (1985). Native Children, Child Welfare, and the Colonization of Native People. In Levitt, K. L and Wharf, B. (eds.), *The Challenge of Child Welfare*: Vancouver, BC: University of British Columbia Press, 121-141.
- McShane, E. K. et P. D. Hastings (2004). Culturally Sensitive Approaches to Research on Child Development and Family Practices in First Peoples Communities, *First Peoples Child and Family Review*, 1(1), 33-48.
- Milloy, J. S. (1999). *A National Crime: The Canadian Government and the Residential School System, 1879 to 1986*. Winnipeg: University of Manitoba Press, 402 pages.
- Moeke-Pickering, T et Partridge, C. (2014). Service social autochtone - Incorporer la vision autochtone du monde dans les stages pratiques en service social. *Reflets*, 20(1), 150-169.
- Monture-Angus, P. (1995). *Thunder in my Soul: A Mohawk Woman Speaks*. Fernwood Publishing, Saskatchewan, 273 pages.
- Morin, E. (2005). *Introduction à la pensée complexe*. Paris : Éditions du Seuil : 147 pages.
- Morrisette, P. J. (1994). The Holocaust of First Nation People: Residual Effects on Parenting and Treatment Implications. *Contemporary Family Therapy*, 16(5), 381-394.
- Morrisette, V., McKenzie, B., & Morrisette, L. (1993). Towards an Aboriginal model of social work practice: Cultural knowledge and traditional practices. *Canadian Social Work Review*, 10(1), 91-108.

- Mucchielli, A. (dir.) (2004). *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, A. Colin, 303 pages.
- Muir, N. et Y. Bohr (2014). Contemporary Practice of Traditional Aboriginal Child Rearing: A Review. *First Peoples Child and Family Review, an Interdisciplinary Journal: Honoring the Voices, Perspectives and Knowledges of First Peoples through Research, Critical Analyses, Stories, Standpoints and Media Reviews*, vol. 9, no: 66-79.
- Mzinegiizhigo-kwe Bédard, R. E. (2006). An Anishinaabe-kwe Ideology on Mothering and Motherhood, dans Lavell-Harvard, D. M. et Corbiere Lavell, J. (dir.), *Until our Hearts are on the Ground*, Toronto: Demeter Press: 65-75.
- Neckoway, R., Brownlee, K. et Castellan, B. (2007). Is Attachment Theory Consistent with Aboriginal Parenting Realities? *First Peoples Child and Family Review*, vol. 3, no. 2: 65-74.
- Neyrand, G. (2016). *L'évolution des savoirs sur la parentalité*, Bruxelles, Yapaka.be.
- Nursing Council of New-Zealand. (2005). *Guidelines for Cultural Safety, the Treaty of Waitangi, and Maori Health in Nursing education and Practice*.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2003). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Paris, France : Armand Colin.
- Paquet, N. (2016). La résurgence autochtone, un passage nécessaire vers une réconciliation : l'exemple de l'alimentation traditionnelle, *Cahiers du CIÉRA*, 13, 79-99.
- Partridge, C. (2010). Residential schools. The intergenerational Impacts on Aboriginal Peoples. *Native social Work Journal*, 7, 33-62.
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative research & evaluation methods* (3rd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

- Pires, A. (1997). Échantillonnage et recherche qualitative : Essai théorique et méthodologique. Dans de Poupart, Deslauriers, Groulx, Laperrière, Mayer, Pires (dir.), *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Boucherville : Gaëtan Morin, 113-169.
- Poirier, M.-A., Carlton, R., Esposito, T. et Robichaud, M.-J. (2015). Le travail social en protection de la jeunesse. Dans Deslauriers, J.-P. et Turcotte, D. *Introduction au travail social* (3<sup>e</sup> édition), Collection « Travail social », Presses de l'Université Laval, 292-296.
- Poirier, S. (2009). Pratiques et stratégies d'affirmation et de résistance en milieu autochtone contemporain : une analyse comparative d'exemples canadiens et australiens. Dans Gagné, N., Martin, T. et Salaün, M. (dir.), *Autochtonies : vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 331-349.
- Quinless, J. M. (2013). First Nations teenaged lone parent families in Canada: Recognizing family diversity and the importance of networks of care. *The International Indigenous Policy Journal*, 4(1). Récupéré de <http://ir.lib.uwo.ca/iipj/vol4/iss1/12>
- Ramsden, I. (2011). Guidelines for cultural safety, the treaty of Waitangi and Maori health in nursing education and practice, Wellington, New Zealand, Nursing council of New Zealand.
- Ramsden, I. (2002). *Cultural safety and nursing education in Aotearoa and Te Waipounamu*, (Ph.D. Thesis), Victoria University of Wellington.
- Rapport du groupe de travail sur l'évaluation de la Loi sur la protection de la jeunesse (1992). *La Protection de la jeunesse, plus qu'une loi, Rapport Jasmin*, Québec : Ministère de la Santé et des Services sociaux et Ministère de la Justice.
- Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal *et coll.* (2019). *Trousse d'outils pour les alliées aux luttes autochtones*. Montréal : Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone de Montréal.

- Richard, K. (2007). On the matter of cross-cultural Aboriginal adoptions, Dans Brown, I. *et al.*, (dir.), *Putting a Human Face on Child Welfare: Voices from the Prairies*, Regina, Prairie Child Welfare Consortium / Centre of Excellence for Child Welfare.
- Richmond-Saravia, M. E. (2011). My lived experience of Anishinaabe Mothering. *Visual Culture and Gender*, 6, 86-98.
- Ross, R. (2006). *Dancing With a Ghost: Exploring Aboriginal Reality*. Penguin Canada, 248 pages.
- Rousseau, C., et Mekki-Berrada, A. (2008). La transmission traumatique au coeur des processus de reconstruction. Dans Blais, L., Corin, E., et Lamoureux, J. (eds), *Souffrance sociale* Québec : Presses de l'Université Laval, 105-120.
- Roy, P. et Ellington, L. (2018). Le culturagramme : outil d'exploration culturelle et migratoire pour mieux comprendre les réalités vécues par la clientèle autochtone en travail social, *Intervention*, (148), 71-82.
- Saladin D'Anglure, B. (1998). La parenté élective chez les Inuit du Canada, fiction empirique ou réalité virtuelle ? Dans Fine, A., (dir.), *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*, Collection: Ethnologie de la France, (19), Édition de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 121-150.
- Salaün, M. (2009). Une parentalité disqualifiée ? Être jeune parent kanak en Nouvelle-Calédonie aujourd'hui. Dans Gagné, N. et Jérôme, L. (dir.). *Jeunesses autochtones. Affirmations, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec, Presses de l'Université Laval, 79-95.
- Santé Canada, en partenariat avec l'Assemblée des Premières Nations. (2015). Cadre du continuum du mieux-être mental des Premières Nations, Québec, 68 pages.
- Savoie-Zajc, L. (2009). L'entrevue semi-dirigée. Dans Gauthier, B. (dir.), *Recherche sociale, de la problématique à la collecte des données*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 337-360.

- Schmidt, G. (2008). Professional Work in Remote Northern Communities: A Social Work Perspective. School of Social Work, *Community Development Institute Publication*, University of Northern British Columbia (UNBC): Prince George.
- Schön, D. (1994). *Le praticien réflexif*, Montréal, Éditions Logiques, 418 pages.
- Secrétariat aux affaires autochtones (2017). Faire plus, faire mieux. Plan d'action gouvernemental pour le développement social et culturel des Premières Nations et des Inuit 2017-2022. Récupéré de [http://www.saa.gouv.qc.ca/publications\\_documentation/publications/PAS/plan-action-social.pdf](http://www.saa.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/PAS/plan-action-social.pdf)
- Siche, F. (2016). Le choc culturel des travailleurs sociaux en interculturel : défis éthiques. (Mémoire de maîtrise inédit). Université du Québec à Montréal.
- Sigouin, C. (2010). *La place et le rôle des grands-mères Inuit dans les relations familiales intergénérationnelles*. (Mémoire de maîtrise inédit). Université du Québec à Montréal.
- Simpson, M., Fast, E., Wegner-Lohin, J., and Trocmé, N. (2014). Quebec's child welfare system. CWRP Information Sheet #136E. Montreal, QC: Centre for Research on Children and Families.
- Simpson, L. (2006). Birthing an Indigenous resurgence: Decolonizing our pregnancy and birthing ceremonies. In Lavell-Harvard, D. M. and Corbiere Lavell, J. (eds.), *Until our hearts are on the ground: Aboriginal mothering, oppression, resistance and rebirth*, Toronto: Demeter Press, 25-33.
- Simpson, L. (2000). Anishinaabe ways of knowing. Dans Oakes, J., Riew, R., Koolage, S., Simpson, L., et Schuster, N. (eds.). *Aboriginal health, identity and ressources*. Winnipeg, Manitoba, Canada. Native Studies Press, 165-185.
- Sinclair, R. (2016). The Indigenous Child Removal System in Canada: An examination of Legal Decision-Making and Racial Biases. *First Peoples Child and Family Reviews, An*

*Interdisciplinary Journal, Honoring the Voices, Perspectives and Knowledges of First Peoples Through Research, Critical Analyses, Standpoints, Stories and Media Reviews*, 11(2), 8-18.

Sinclair/Ótiskewápiwskew, R., Hart/Kastitémahikan, M.A., et Bruyere/Amawaajibitang, G. (2009). *Wícihitowin. Aboriginal social Work in Canada*. Canada: Fernwood Publishing, Winnipeg, 263 pages.

Sinclair, R. (2007). Identity lost and found: Lessons from the sixties scoop. *First Peoples Child and Family Review*, 3(1), 65-82. Récupéré de <http://journals.sfu.ca/fpcfr/index.php/FPCFR/article/view/25/63>

Sinclair, M., Bala, N., Lilles, H., et Blackstock, C. (2004). Aboriginal child Welfare. In Bala, N., Kim, M. Zapf, R., Williams, J., Vogl, R. and Hornick, J.P. (eds.) *Canadian Child Welfare Law: Children, Families and the State* (2nd edition), Thompson Educational Publishing, Inc., Toronto.

Sinha, V., Ellenbogen, S., and Trocmé, N. (2013). Substantiated Neglecting First Nations and Non-Aboriginal Children. *Children and Youth Services Review*, 35(1), 2080-2090.

Sinha, V, and Kozlowski, A. (2013). The Structure of Aboriginal Child Welfare in Canada. *The International Indigenous Policy Journal*, 4(2). Récupéré de <http://ir.lib.uwo.ca/iipj/vol4/iss2/2>

Sinha, V., Trocmé, N., Fallon, B., et MacLaurin, B. (2013). Understanding the investigation-stage overrepresentation of First Nations children in the child welfare system: An analysis of the First Nations component of the Canadian Incidence Study of Reported Child Abuse and Neglect 2008. *Child Abuse & Neglect*, 6, 740-750.

Sinha, V., Trocmé, N., Fallon, B., MacLaurin, B., Fast, E., Thomas Prokop, S., et al. (2011). Kiskisik Awasisak: Remember the Children. Understanding the Overrepresentation of First Nations Children in the Child Welfare System. Ontario: Assembly of First Nations.



- Sioui, G. E. (2019). *Eatenonha : Native Roots of Modern Democracy*. McGill-Queen's University Press, Montréal, 181 pages.
- Sioui, G.E. (2018). *Pour une autohistoire amérindienne*. Les Presses de l'Université Laval, Québec, 166 pages.
- Sioui, G. E. (1987). *Pour une autohistoire amérindienne : essai sur les fondements d'une morale sociale proprement américaine*. (Mémoire de maîtrise inédit). Université Laval.
- Smith, L.T. (2012). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, (ed.) (2nd edition), Zed Books Ltd and University of Otago Press: Dordrecht and London, 256 pages.
- Smith, D., Edwards, N., Varcoe, C., Martens, P. J., and Davies, B. (2006). Bringing safety and responsiveness into the forefront of care for pregnant and parenting Aboriginal people. *Advances in Nursing Science*, 29(2), 27-44.
- Smith, A. (2005). *Conquest: Sexual Violence and American Indian Genocide*. South End Press.
- Soumagnas, A. (2015). *Regard sur l'expérience et l'identité maternelle des mères innues dont l'enfant a fait l'objet de mesures de protection pour motif de négligence au Québec*. (Mémoire de maîtrise inédit). Université Laval.
- Statistiques Canada (2016). Un aperçu des statistiques sur les Autochtones : 2<sup>e</sup> édition. No 89-645-x2015001 [En ligne]. Récupéré de <http://www150.statcan.gc.ca/n1/fr/pub/89-645-x/89-645-x2015001-fra.pdf?st=sla0PwwT>
- St-Arnaud, P., Bélanger, P., Centre de santé et de services sociaux de la communauté de Nutashkuna et Groupe SPACA Inc. (2005). Co-crédation d'un espace-temps de guérison en territoire ancestral par et pour les membres d'une communauté autochtone du Québec : appréciation clinique d'une approche émergente et culturellement adaptée. *Drogues, santé et société*, 4(2), 141-176.
- Strega, S., et J. Carrière (2009), *Walking This Path Together: Anti-Racist and Anti-Oppressive Child Welfare Practice* (2nd edition), Fernwood Publishing, Halifax, Winnipeg, 322 pages.

- Suissa, A. J. (2015). Intervention auprès des familles et des proches : repères psychosociaux. Dans Deslauriers, J.-P et Turcotte, D. (dir.), *Introduction au travail social*, Les Presses de l'université Laval, Québec, 95-126.
- Tam, B.Y., Findlay, L. C. and Kohen, D. (2017a). Indigenous families: who do you call family ? *Journal of family studies*, 23(3), 243-259.
- Tam, B. Y., Findlay, L. C. and Kohen, D. (2017b). Conceptualization of family: complexities of defining an Indigenous family, *Indigenous Policy Journal*, 28(1).
- Timpson, J. (1995). Four Decades of Literature on Native Canadian Child Welfare: Changing Themes. *Child Welfare*, 74(3), 525-546.
- Tougas, C. (2016). Des racines, des arbres et des humains : étude de la vie sociale des arbres dans la cosmologie Atikamekw Nehirowisiw d'Opitciwan. (Mémoire de maîtrise inédit). Université du Québec à Montréal.
- Tourigny, M., Domond, P., Trocmé, N., Sioui, B. et Baril, K. (2007). Les mauvais traitements envers les enfants autochtones signalés à la Protection de la jeunesse du Québec : comparaison interculturelles. *First People Child and Family Review*, 3, 84-102
- Trocmé, N., Maclaurin, B., Fallon, B., Shlonsky, A. Mulcahy, M. Esposito, T. (2009). Matrice nationale d'indicateurs de protection de la jeunesse (MPI). Montréal, Qc : Université McGill : centre de recherche sur l'enfance et la famille.
- Trocmé et al. (2005). *The Experience of First Nations Children Coming into contact with the Child Welfare System in Canada: The Canadian Incidence Study Reported Abuse and Neglect. Wen: De We are Coming into the Light of Day*, (Eds) Blackstock, C., First Nations Child and Family Caring Society of Canada, 60-86.
- Trocmé, N., Knoke, D., and Blackstock, C. (2004). Pathways to the Overrepresentation of Aboriginal Children in Canada's Child Welfare System. *Social Service Review*, 78(4), 577-600.

- Trocmé, N. et al., (2003). *Canadian Incidents Study of Reported Child Abuse and Neglect – 2003: Major Findings*. Ottawa: Public Health Agency of Canada.
- Van de Sande, A. and Menzies, P (2003). Native and Mainstream Parenting Programs. A comparative Study, *Social Work Journal*, 4(1), 126-139.
- Van de Sande, A. (1993). *The Measurement of Effective Parenting in Native communities*. (Native Americans). (Ph.D. Dissertation). Wilfrid Laurier University. Récupéré de <http://scholars.wlu.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1208&context=etd>
- Van Woudenberg, G. (2004). Des femmes et de la territorialité : début d'un dialogue sur la nature sexuée des droits des autochtones, *Recherches amérindiennes au Québec*, 34, 75-86.
- Veenstra, M. et Keenan, M. (2017). Manufacturing Ideologies of the « Bad » Mother. Aboriginal Mothering Neglectful Caregiving, and Symbolic Violence in the Ontario Child Welfare System. In Hugues Miller, M., Hager, T. and Jaremko Bromwich, R. (dir.), *Bad Mothers. Regulations, Representations and Resistance*, Bradford : Demeter Press, 48-72.
- Vincent, S. (2009). Se dire Innu d'hier à aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale ? Dans Gagné, N., Martin, T., et Salaün, M. (dir.), *Autochtonies : Vues de France et du Québec*, Québec : Presses de l'Université Laval, Collection Mondes autochtones, 261-273.
- Viscogliosi, C., Asselin, H., Basile, S., Couturier, Y., Croteau, K., Gagnon, D. et al. (2019). *Transmission des savoirs favorisant le mieux-être et la santé des communautés autochtones. Mobilisation de la participation sociale des aînés et des solidarités intergénérationnelles*. Énoncé de position, préparé pour le Gouvernement du Canada, 25 pages.
- Wall-Wieler, E. (2017). Foster Care Damages the Health of Mothers. Canadian Press: *Journal of Epidemiology and Community Health*.
- Walmsley, C. (2005). *Protecting Aboriginal Children*. Vancouver: UBC Press.

- Wesley-Esquimaux, C. et Smolewski, M. (2004). Traumatisme historique et guérison autochtone. Ottawa, ON : Fondation autochtone de guérison. Récupéré de <http://www.ahf.ca/downloads/historictrauma.pdf>
- Wesley-Esquimaux, C. (2009). Trauma to Resilience: Notes on Decolonization. In Restoring the Balance : *First Nations Woman, Community, and Culture*, Valaskakis, G. and Stout, M., and Guimond, E. (eds.). Winnipeg, MB: University of Manitoba Press.
- Whitty-Rogers, J., Etowa, J. et Evans, J. (2006). Becoming an Aboriginal Mother : Childbirth Experience of Women from One Mi'kmaq Community in Nova Scotia. In Lavell-Harvard, D. M. and Corbiere Lavell, J. (eds.), *Until our Hearts are on the Ground*, Toronto: Demeter Press, 65-137.
- Wien, F., Blackstock, C., Loxley, J. and Trocmé, N. (2007). Keeping First Nations children at home: A few Federal policy changes could make a big difference. *First Peoples Child and family Review: A Journal on Innovation and Best Practices in Aboriginal Child Welfare Administration, Research, Policy & Practice*, 3(1), 10-14.
- Wilson, K. (2003). Therapeutic Landscapes and First Nations Peoples: An Exploration of Culture, *Health and Place*, 9, 83-93.
- Zapf, M. K. (2005). The spiritual dimension of person and environment: Perspectives from social work and traditional knowledge. *International Social Work*, 48(5), 633–642.

## ARTS / MÉDIAS SOCIAUX / ARTICLES DE JOURNAUX / DOCUMENTAIRES / ALLOCUTIONS

Bacon, J. (2009). *Bâtons à message / tshissinuatshitakana*. Montréal, Canada, Mémoire d'encrier : 146 pages.

Coupal, S. (nd). *Pour guérir les maux du monde*. Récupéré de <https://recherche.uottawa.ca/perspectives/guerir-maux-du-monde>

Crabb, J. (2019). Indigenous mother speaks out after newborn seized by CFS. CTV News. Récupéré de <https://winnipeg.ctvnews.ca/mobile/indigenous-mother-speaks-out-after-newborn-seized-by-cfs-1.4250118>

Gabriel, E. (n.d). Blog pages « Sovereignvoices1.wordpress.com ». Récupéré de <https://sovereignvoices1.wordpress.com>

Joe, R. (1978). *The Poems of Rita Joe*, Halifax, Abanaki Press.

Kanapé Fontaine, N. (2018). *Nanimissuat. Îles-tonnerre*. Poésie, Mémoire d'encrier, 127 pages.

Mollen Dupuis, M. (2017). Le matriarcat chez les Autochtones, Espaces autochtones, Radio-Canada, récupéré de <https://curio.ca/fr/video/le-matriarcat-chez-les-autochtones-12725/>

Obomsawin, A. (1986). *Richard Cardinal : le cri d'un enfant métis*. Office National du Film (ONF), Canada, documentaire (29 minutes).

Picard, I. (2019). Gouvernance autochtone au féminin : la mère de Carey Price. Espaces autochtones, Radio-Canada, récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1207073/chronique-gouvernance-autochtone-au-feminin-la-mere-de-carey-price?sfns=mo>

Sandiford, M. and Nungak, Z. (2006). *Qallunaat ! Why White People Are Funny*. Office National du Film (ONF), Canada, documentaire (52 minutes).

Wolochatiuk, T. (2012). *We were children*. Office National du film (ONF), Canada, Documentaire (1 h 23 minutes).

## **ANNEXES**



## Annexe A. Schéma d'entretien (Phase 1)

### LA PARENTALITÉ DE MÈRES INNUES EN CONTACT AVEC LA PROTECTION DE LA JEUNESSE

Étant donné la nature d'un récit biographique, le présent schéma d'entretien est construit de manière souple et flexible pour guider des entretiens semi-dirigés.

Avant de débiter l'entrevue, un temps sera alloué afin de : revoir brièvement le projet de recherche avec les participants, répondre s'il y a lieu aux questions qui demeurent quant au processus (objectifs du projet, modalités de participation, déroulement, méthodologie, retombées, etc.), et enfin, clarifier et signer le formulaire de consentement remis au préalable par la direction du Centre de santé et de services sociaux impliqué.

#### Introduction :

Bonjour, je me présente .....

Ce que je vous propose aujourd'hui est une rencontre d'échange et de discussion, dans un climat d'écoute et de confiance, sur votre expérience de la parentalité. Notre rencontre portera principalement sur vos expériences personnelles et familiales. Précisément, notre étude vise à décrire et comprendre, à partir de votre propre expérience de vie et de vos réflexions, comment les valeurs, les rôles et responsabilités que vous jugez importants comme mère innue influencent la manière dont vous éduquer votre (vos) enfant(s). De façon générale, nous aimerions en connaître davantage sur votre expérience et vécu de mère en contact avec les services de protection de jeunesse. Vous avez pleine liberté quant au contenu que vous souhaitez partager avec nous, et nous tenterons d'être le moins directif possible.

Durant notre discussion, nous aimerions aborder trois grands thèmes principaux : vos origines, et votre parcours de vie (d'où je viens ? Qui je suis ?), votre expérience de mère, et votre expérience avec les services de la protection de la jeunesse (donner quelques exemples des thèmes associés à ces questions pour initier le récit). Les sous-thèmes ne sont pas exhaustifs, vous pouvez en rajouter ou même décider de ne pas aborder certains d'entre eux.

Si vous le voulez bien, on va commencer par votre histoire et votre parcours de vie.

1. Parlez-moi de vos origines familiales (d'où je viens ?) et des événements marquants de votre parcours de vie (qui je suis ?)

- Décrivez votre famille.
- Lieu de naissance, âge, langues, valeurs et normes, véhiculées dans votre famille et qui vous ont été transmises.
- Idées, convictions, appréhensions qui étaient véhiculées (éducation, réussite sociale, religion, spiritualité, société dominante).



- Événements et personnes qui ont marqués votre enfance / vie familiale.
- Rôles et responsabilités de ces différentes personnes à votre égard durant l'enfance.
- Événements marquants de votre trajectoire personnelle (deuils, succès, réalisations, séjours à l'étranger, regrets, souhaits, etc.).
- Valeurs, convictions, croyances (celles transmises / celles auxquelles vous adhérez maintenant).
- Idées sur la communauté : le devenir de votre communauté (culturel, économique, social, etc.) ; le rôle ou la place du territoire ; des traditions.

## 2. Racontez-moi votre expérience de mère

- Votre expérience de mère innue, l'âge à laquelle vous avez eu votre (vos) enfant(s) (nombre, âge, sexe), dans quelles circonstances (planifiées/inattendues, favorables/difficiles, monoparentalité, aux études à l'extérieur, en cohabitation, soutien de la famille, accouchement, cérémonies et rituels de naissance, etc.).
- Valeurs et croyances, que vous jugez importantes de transmettre à votre (vos) enfant(s).
- Votre vision de votre rôle et vos responsabilités en tant que mère.
- Le rôle et les responsabilités des différents membres de la famille/communauté dans l'éducation de votre (vos) enfant(s) (père, aînés, fratries, famille élargie, etc.).
- Pratiques et façons de faire avec votre (vos) enfant(s), approches et méthodes d'éducation privilégiées/utilisées avec votre (vos) enfant(s) (directives, apprentissage par essais-erreurs, stratégies non verbales, « *role modelling* », observation et imitation, « *story telling* », contes et légendes, discipline physique, approches [non] coercitives ou punitives, constance, rigidité, etc.).
- Fiertés/réussites vécues dans votre rôle de mère.
- Défis/difficultés rencontrés dans votre rôle de mère

## 3. Racontez-moi votre expérience avec les services de protection de la jeunesse :

- Votre perception et compréhension des services reçus (offerts, proposés ou imposés).
- Votre relation avec les différents intervenants que vous avez rencontrés (sentiment d'avoir été écoutée et comprise, sentiment que les intervenants comprenaient la culture innue, incluant les pratiques parentales, aspects positifs et négatifs).
- Votre opinion sur ce qui a été fait ou non pour maintenir votre (vos) enfant(s) dans la famille élargie ou la communauté.
- Votre opinion sur ce qui a été fait ou non pour s'assurer que votre (vos) enfant(s) demeurent en contact avec sa culture et sa langue.
- Votre relation avec votre avocat ou la cour (s'il y a lieu).
- Votre opinion sur la manière dont les services de protection de la jeunesse répondent à vos besoins, votre culture, vos valeurs et votre mode de vie comme parent innu et ceux de votre (vos) enfant(s).
- Ce qui aurait pu ou pourrait être fait pour améliorer les services que vous avez reçus.

## 4. Conclusion

- ✓ Y a-t-il d'autres éléments que vous aimeriez partager avec nous ?

- ✓ Nous vous rappelons que le formulaire de consentement contient nos coordonnées si vous avez des questions concernant cette recherche. Nous prendrons contact avec vous dans les mois qui vont suivre, pour vous inviter à commenter la transcription de nos entretiens.

Merci de votre collaboration.

\*\*\*

**FIN DE L'ENTRETIEN**

## Annexe B. Formulaire d'information et de consentement

Projet « Parentalité et mères innues en protection »  
Karine Croteau

Formulaire d'information et de consentement  
22/08/2019

### FORMULAIRE D'INFORMATION ET DE CONSENTEMENT

**Parentalité du point de vue de mères innues et sécurisation culturelle en protection de la jeunesse :**  
*nin, nishutshishshun, nînnîniun mak nîtaussimat*

Chercheure étudiante : Karine Croteau, étudiante au doctorat, École de travail social, Université de Montréal

Co-directrices de recherche : Marie-Andrée Poirier, professeure agrégée, École de travail social, Université de Montréal  
Christiane Guay, professeure agrégée, Département de travail social, Université du Québec en Outaouais

Collaborateurs : Direction du Centre de santé et service sociaux de la communauté impliquée

Vous êtes invité à participer à un projet de recherche. Avant d'accepter, veuillez prendre le temps de lire ce document présentant les conditions de participation au projet. N'hésitez pas à poser toutes les questions que vous jugerez utiles à la personne qui vous présente ce document.

#### A) RENSEIGNEMENTS AUX PARTICIPANTS

##### 1. Objectifs de la recherche

Cette étude s'intéresse à comprendre les fondements qui animent et orientent la parentalité de mères innues qui ont connu une situation en protection de la jeunesse, d'une part, et à appréhender si les mères considèrent que ces repères culturels parentaux ont été pris en compte par les services de protection reçus, d'autre part.

##### 2. Participation à la recherche

Votre participation à cette étude se fait sur une base volontaire et consiste à fournir quelques heures de votre temps pour nous raconter comment les valeurs, les rôles et responsabilités que vous jugez importants influencent la manière dont vous éduquer votre (vos) enfant(s). La méthodologie retenue pour cette recherche est basée sur l'approche biographique. Cette approche vous donne la parole tout en s'assurant qu'elle soit transmise avec le moins de distorsion possible. Concrètement, il s'agira de participer à une ou deux rencontres qui dureront environ 2 heures et dans lesquelles vous aurez pleine liberté quant au contenu que vous souhaitez partager. Afin de bien respecter le sens de vos propos, vous serez invité à commenter la transcription des entrevues et au besoin, à modifier, ajouter ou supprimer des informations pour préciser votre pensée.

##### 3. Risques et inconvénients

Il n'y a aucun risque particulier à participer à ce projet. Il est cependant possible que vous éprouviez de l'inconfort lié à la procédure ou que certaines questions ravivent des souvenirs liés à une expérience désagréable. Au besoin, nous pouvons vous fournir le nom d'un professionnel qui pourra vous donner du support, si vous le souhaitez. À tout moment, vous pouvez refuser de répondre à une question ou mettre fin à l'entrevue sans aucun préjudice.

##### 4. Avantages et bénéfices

Il n'y a pas d'avantage particulier à participer à ce projet, outre le fait de contribuer à enrichir les connaissances sur la compréhension de l'expérience parentale des jeunes mamans innues qui se retrouvent en contexte de protection de la jeunesse. Votre participation s'avère précieuse puisqu'elle permettra de soutenir les efforts du Centre de santé et de services sociaux dans le déploiement

d'approches innovatrices de soutien aux familles et aux enfants en besoin de protection, qui intègrent et respectent les valeurs, traditions, réalités et besoins des membres de la communauté.

#### 5. Confidentialité

Les données recueillies, sous forme d'enregistrement audio, seront confidentielles. Un nom fictif sera utilisé pour rapporter vos propos dans tous les documents issus de cette recherche. Les données seront conservées sous clé au bureau de la chercheuse principale pour une période de cinq à sept ans et elle sera la seule à y avoir accès. Elles feront également l'objet d'une analyse secondaire dans le cadre d'une étude menée par la professeure Christiane Guay, (Département de travail social de l'Université du Québec en Outaouais) portant sur la trajectoire de familles innues au sein du système de protection de la jeunesse.

À la divulgation d'informations concernant la compromission de la sécurité et du développement d'enfants, la chercheuse sera tenue d'offrir les ressources de suivis adéquates et de créer le pont entre la participante concernée et les services de soutien à l'enfance et à la famille (responsables de déterminer la marche à suivre).

Cette recherche a obtenu l'approbation du Comité d'éthique de l'Université de Montréal ainsi que de la Direction du Centre de santé et de services sociaux impliqués. Les données recueillies serviront à la rédaction d'un rapport de recherche qui pourra faire l'objet d'une publication. Le cas échéant, une copie de l'exemplaire vous sera remise gratuitement. De plus, les résultats de la recherche feront également l'objet d'articles et de conférences ainsi que d'une présentation aux membres de la communauté.

#### 6. Compensation

Aucun incitatif ou compensation d'ordre monétaire n'est prévu.

#### 7. Droit de retrait

Votre participation à ce projet est entièrement volontaire et vous pouvez à tout moment vous retirer de la recherche sur simple avis verbal et sans devoir justifier votre décision, sans conséquence pour vous. Si vous décidez de vous retirer de la recherche, veuillez communiquer avec la chercheuse au numéro de téléphone indiqué ci-dessous.

À votre demande, tous les renseignements qui vous concernent pourront aussi être détruits. Cependant, après le déclenchement du processus de publication, il sera impossible de détruire les analyses et les résultats portant sur vos données.

### B) CONSENTEMENT

#### Déclaration du participant

- Je comprends que je peux prendre mon temps pour réfléchir avant de donner mon accord ou non à participer à la recherche.
- Je peux poser des questions à l'équipe de recherche et exiger des réponses satisfaisantes.
- Je comprends qu'en participant à ce projet de recherche, je ne renonce à aucun de mes droits ni ne dégage les chercheurs de leurs responsabilités.
- J'ai pris connaissance du présent formulaire d'information et de consentement et j'accepte de participer au projet de recherche.

Signature du participant : \_\_\_\_\_ Date : \_\_\_\_\_

Nom : \_\_\_\_\_ Prénom : \_\_\_\_\_

**Engagement du Centre de santé et de service sociaux et / ou du chercheur**

J'ai expliqué au participant les conditions de participation au projet de recherche. J'ai répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées et je me suis assuré de la compréhension du participant. Je m'engage, avec l'équipe de recherche, à respecter ce qui a été convenu au présent formulaire d'information et de consentement.

Signature de la chercheure : \_\_\_\_\_ Date : \_\_\_\_\_  
(ou de son représentant)

Nom : \_\_\_\_\_ Prénom : \_\_\_\_\_

**Pour toute question relative à l'étude, ou pour vous retirer de la recherche**, veuillez communiquer avec Karine Croteau au numéro de téléphone 819-598-0728 ou à l'adresse courriel [karinecroteau@hotmail.com](mailto:karinecroteau@hotmail.com)

Pour toute préoccupation sur vos droits ou sur les responsabilités des chercheurs concernant votre participation à ce projet, vous pouvez contacter le Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences par courriel à l'adresse [ceras@umontreal.ca](mailto:ceras@umontreal.ca) ou par téléphone au 514 343-7338 ou encore consulter le site Web <http://recherche.umontreal.ca/participants>.

Toute plainte relative à votre participation à cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal en appelant au numéro de téléphone 514 343-2100 ou en communiquant par courriel à l'adresse [ombudsman@umontreal.ca](mailto:ombudsman@umontreal.ca) (l'ombudsman accepte les appels à frais virés).

## **Annexe C. Texte publicitaire pour le recrutement des participantes**

### **MEMBRES DE LA COMMUNAUTÉ RECHERCHÉS**

#### **Étude portant sur l'expérience de la parentalité de mères autochtones ayant vécu une situation en protection de la jeunesse**

À la demande du Centre de santé et de services sociaux \*\*\*, des universitaires sensibles aux droits des Autochtones ont été mandatés pour effectuer un projet de recherche dans la communauté afin d'étudier l'expérience de mères innues en contexte protection de la jeunesse.

#### **Cette étude vise à :**

- explorer les trajectoires et repères culturels des mères afin de comprendre leur expérience de la parentalité, d'une part, et identifier si elles considèrent que les services reçus en PJ ont suffisamment reconnu et valorisé ces repères culturels dans l'intervention, d'autre part.

#### **Cette étude permettra de :**

- décrire comment les mères innues conçoivent et expérimentent leurs rôles et responsabilités parentaux dans la manière d'éduquer, de protéger et de prendre soin de leurs enfants ;
- rendre compte des réalités et enjeux auxquels les mères sont confrontées et les stratégies parentales mises en œuvre pour assurer l'équilibre familial et le mieux-être des enfants ; et
- comprendre les représentations des mères quant à la prise en compte, par les intervenants et services de PJ reçus, de leurs trajectoires de vie et manière singulière d'actualiser l'ensemble de leurs repères culturels dans l'exercice de leur parentalité.

L'étude sera réalisée dans la communauté \*\*\* pendant la semaine du 23 au 29 octobre 2016. Les personnes intéressées par ce projet sont priées de communiquer avec \*\*\*

**Note : En respect des protocoles de recherche avec les Autochtones, ce texte pourra faire l'objet de modifications par le partenaire de recherche.**

## Annexe D. Schéma de rencontre pour la validation des récits (Phase 2)

### LA PARENTALITÉ DE MÈRES INNUES EN CONTACT AVEC LA PROTECTION DE LA JEUNESSE

Avant de débiter la rencontre, un temps sera alloué afin de : revoir brièvement le projet de recherche avec les participantes, répondre s'il y a lieu aux questions qui demeurent quant au processus (objectifs du projet, modalités de participation, déroulement, méthodologie, retombées, etc.).

#### Introduction :

1. Bonjour, nous nous sommes rencontrés en novembre 2016. Je me présente : (Bien camper mon rôle, l'objectif de ma présence, ma neutralité par rapport aux services de PJ, et l'évolution du projet depuis notre dernière rencontre en novembre 2016).

2. Ce que je vous propose aujourd'hui est une seconde rencontre d'échange et de discussion d'environ 2 h 00, dans un climat d'écoute et de confiance, sur ce que nous avons abordé ensemble lors de notre rencontre en novembre 2016. À ce moment, si vous vous souvenez bien nous avons abordé les thèmes principaux suivants :

- 1. Vos origines familiales (d'où je viens ?) et des événements marquants de votre parcours de vie (qui je suis ? et où je vais ?) ;**
- 2. Votre expérience de mère (perception de votre rôle, de vos valeurs, de vos responsabilités quotidiennes, du soutien de votre famille élargie, etc.) ;**
- 3. Votre expérience avec les services de protection de la jeunesse (trajectoire et motif de placement, vos perceptions des relations avec les intervenants, la reconnaissance de votre expérience parentale innue, etc.).**

3. Avant de se quitter la dernière fois, j'ai mentionné que j'allais transcrire votre récit narratif et effectuer une reconstruction chronologique de votre histoire de vie (en fonction des événements racontés). Aujourd'hui, l'objectif de notre seconde rencontre vise principalement à vous permettre de prendre connaissance de ce récit (tel que raconté) et de le valider (tel que transcrit et édité). Dit autrement, votre participation est de nouveau sollicitée afin de nous assurer que le contenu honore votre vécu et rend compte de vos perspectives sur les thèmes abordés en novembre 2016.

4. Le récit que je vous remets est votre histoire (reconstruire de manière chronologique et éditée minimalement pour assurer la fluidité) telle que vous nous l'avez raconté. Nous avons pris soin de supprimer toutes informations susceptibles de vous identifier afin de conserver votre confidentialité. À la lecture de votre récit, vous pourrez choisir de bonifier le contenu si désiré (sans aucune obligation). Il vous sera également demandé de confirmer la traduction de certains mots innus pour plus de clarté et de compréhension.

5. Voici donc en détail la démarche qui vous est proposée. Dans un premier temps, je vous invite à prendre connaissance de votre récit (soumettre une version écrite). Pour ce faire, différents choix s'offrent à vous : 1) vous pouvez décider de prendre un moment en retrait pour

en faire la lecture (dans ce cas-ci vous devrez prendre des notes sur les informations à valider) ; 2) vous pouvez aussi choisir de le lire en ma présence et mentionner pendant la lecture les éléments que vous voulez modifier ; et finalement, 3) vous avez l'option que je vous en fasse la lecture à voix haute. Il est possible que la lecture de votre récit provoque différentes émotions. À tous moments, nous pourrions prendre des pauses si vous en ressentez le besoin.

6. Contrairement à notre première rencontre, l'entretien d'aujourd'hui ne sera pas enregistré via audio. Toutefois, avec votre accord, je prendrai des notes par écrit afin de ne rien oublier de notre échange.

## **Conclusion**

7. Suivant notre rencontre, je m'engage au besoin à vous diriger vers les services appropriés si vous nécessitez de l'accompagnement à plus long terme. Il en est de même si vous me révélez certains enjeux et réalités qui ont récemment fait irruption dans votre vie et qui nécessitent la sollicitation d'intervenants du domaine du mieux-être en enfance-famille.

8. Votre récit narratif vous appartient. Je m'engage à vous en remettre une copie suite aux mises à jour après cette rencontre. Êtes-vous intéressée à recevoir la version finale de votre récit narratif pour fins de relecture personnelle, de partage, de témoignage ou de legs de votre histoire familiale ? Si tel est le cas, je vous serais reconnaissante de me fournir le médium de correspondance souhaité (ex : courriel, adresse postale, autres ?).

9. Ultimement, y a-t-il d'autres éléments que vous aimeriez partager avec nous ? Avez-vous toujours en votre possession le formulaire de consentement remis en novembre 2016 qui contient nos coordonnées dans le cas où vous auriez des questions concernant ce projet de recherche ? Je vous les transmettrai de nouveau au besoin.

Merci de votre partage, générosité, engagement et confiance envers nous.

\*\*\*



## Annexe E. Grille de codification

<b>1. Origines familiales et parcours de vie dans l'enfance</b>	1.1 Valeurs et croyances (normes parentales) véhiculées au sein de la famille et reçues dans l'enfance		
	1.2 Perception de la relation avec sa mère et son père (modèle parental et mode de vie) et retombées sur le développement dans l'enfance		
	1.3 Situations marquantes dans l'enfance des participantes	1.3.1 Événements traumatiques	1.3.1.1 Abus sexuels et / ou reproduction du trauma
			1.3.1.2 Violence
			1.3.1.3 Intimidation   perte d'estime personnelle
			1.3.1.4 Rupture culturelle et quête identitaire (ex : perte de sa langue, quête d'identité en lien à l'adoption, etc.)
		1.3.2 Difficultés personnelles	1.3.2.1 Délinquance   dépendance   consommation   toxicomanie
			1.3.2.2 Détresse mentale / Idéations suicidaires
			1.3.2.3 Trouble du déficit d'attention avec hyperactivité (TDAH)
		1.3.3 Problèmes liés au milieu familial	1.3.3.1 Pauvreté et marginalisation
			1.3.3.2 Consommation et toxicomanie (des parents)
		1.3.4 Difficultés en lien au cheminement scolaire	
	1.4 Expérience de placement et trajectoire en milieu substitut	1.4.1 Motifs du signalement / placement	1.4.1.1 Consommation des parents
			1.4.1.2 Insécurité alimentaire
			1.4.1.3 Environnement familiale peu sécuritaire
			1.4.1.4 Quand c'est l'enfant qui signale et utilise la ressource (DPJ)
			1.4.1.5 Décès des parents

		1.4.2 Placement avec recours à la LPJ (DPJ - par le biais du système judiciaire)	1.4.2.1 Placement temporaire (famille d'accueil, foyer de groupe, centre de réadaptation)
			1.4.2.2 Placement légal et permanent, à majorité (famille d'accueil, foyer de groupe, centre de réadaptation)
			1.4.2.3 Placement légal - au sein de la communauté (famille d'accueil ou famille élargie)
		1.4.3 Placement sans recours à la LPJ (coutumier, traditionnel, informel, extra-judiciaire)	1.4.3.1 Placement temporaire ou permanent (chez un membre de la famille élargie en communauté ou dans une famille allochtone en communauté)
		1.4.4 Maintien (ou non) des liens avec la famille biologique	
		1.4.5 Perception des intervenants et des services de PJ	
		1.4.6 Transition à 18 ans	
	1.5 Soutien communautaire et parentalité collective en lien au développement dans l'enfance (des participantes)	1.5.1 Frères et sœurs (fratrie)	
		1.5.2 Grand-mère et grand-père	
		1.5.3 Oncles, tantes, cousins, cousines	
		1.5.4 Amis de la famille	
	1.6 Regrets de ne pas avoir réalisé (...)   de ce que l'on aurait voulu accomplir		
	1.7 Succès, réalisations et séjours à l'étranger		
<b>2. Construction identitaire (socioculturelle) de sa parentalité</b>  (Ancrée dans l'expérience de l'enfance et la transmission, la perception, et/ou la reproduction — ou non — du modèle parental et du mode de vie familial connu)	2.1 Perception générale de sa communauté et influence du milieu sur la définition de sa parentalité		
	2.2 Manière dont le modèle parental (valeurs et modes de vie reçus) façonnent les perspectives parentales et façon d'élever ses enfants	2.2.1 Définir l'exercice de sa parentalité par opposition au modèle connu : le milieu familial connu, les valeurs véhiculées, le modèle parental et les traumatismes transmis  (désir de rompre avec un cycle traumatique, de ne pas reproduire les expériences négatives vécues dans l'enfance)	2.2.1.1 Avoir une vie rangée
			2.2.1.2 Éviter la violence, éviter de crier
			2.2.1.3 Accompagner ses enfants à l'école
			2.2.1.4 Éviter que ses enfants soient placés (maintenir la garde, éviter la DPJ, les TS)

			2.2.1.5 Éviter d'élever ses enfants « dans l'alcool »
		2.2.2 Définir l'exercice (fondements, perspectives, valeurs, rôles, responsabilités) de sa parentalité en continuité (en appréciation, en reconnaissance, en valorisation) du milieu familial et du modèle parental reçus (désir de reproduire un modèle parental valorisé - <i>modelling</i> )	2.2.2.1 Avoir appris l'importance du respect de soi et l'autonomie
			2.2.2.2 Ne pas avoir connu la violence et le conflit
			2.2.2.3 Avoir appris les tâches du quotidien
	2.3 Manière dont l'éducation (communautaire) reçu (grands-parents, tantes, cousines, etc.) teinte la construction de sa parentalité		
	2.4 Manière dont la trajectoire dans l'enfance (difficultés, événements traumatiques, situations gratifiantes) influent sur la construction de sa parentalité	2.4.1 Impacts des événements traumatiques sur la construction de la parentalité	
2.4.2 Effets de la trajectoire positive sur la construction du modèle parental des mères			
3. Sens donné à l'expérience parentale des mères au quotidien	3.1 L'influence du <i>don de vie</i> (naissance, accouchement) sur la trajectoire personnelle  (Devenir mère donne un sens à la vie)		
	3.2 Représentation qu'ont les mères de l'enfant innu (sa place dans la famille, son rôle, sa symbolique).	3.2.1 L'enfant innu est au cœur de l'attention parentale et familiale	
		3.2.2 Symbolique que revêt le nom attribué à l'enfant à sa naissance	
	3.3 Valeurs et repères culturels à préserver et transmettre	3.3.1 Langue maternelle (innu-aimun)	
		3.3.2 Pratiques traditionnelles, croyances, spiritualité ou religion	
		3.3.3 Respect, non jugement, humilité	
		3.3.4 Le pardon et l'espoir	
		3.3.5 La persévérance et la détermination	
		3.3.6 Tradition orale (langue, contes, légendes)	
		3.3.7 Alimentation traditionnelle	
3.3.8 Connaissances en forêt			
3.3.9 Le semi-nomadisme et le voyage			

		3.3.10 L'entraide	
	3.4 Sens donné à la relation conjugale (le couple) et son impact sur la manière d'exercer sa parentalité	3.4.1 Le soutien, la tolérance	
		3.4.2 Le conflit, les tensions	
		3.4.3 Relations extra conjugales	
		3.4.4 Séparation / divorce	
		3.4.5 Violence conjugale	
	3.5 Rôles et responsabilités (tacites ou non) parentales des mères dans l'éducation, la protection et les soins aux enfants	3.5.1 Vaquer aux tâches domestiques quotidiennes (ménage, courses, cuisine, etc.)	
		3.5.2 Accompagnement dans le cheminement préscolaire et scolaire	3.5.2.1 Collaborations mère-école
			3.5.2.2 Encouragement et soutien aux devoirs
			3.5.2.3 Perception (positive ou négative) de l'école (importance ou non des études)
		3.5.3 Assurer la sécurité des enfants. Les protéger des abus ou de la maltraitance	
		3.5.4 Subvenir aux besoins matériels (financiers) des enfants	
		3.5.5 Être présente / Faire des activités	
		3.5.6 Gâter ses enfants	
	3.6 Rôles parentaux (assumés ou non) par les pères en soutien aux mères dans l'éducation des enfants	3.6.1 Dans le quotidien	
		3.6.2 Soutien sporadique (matériel, financier, pension alimentaire, allocations pour la garde d'enfants, s'occuper des enfants en soirée, etc.)	
		3.6.3 Bris du lien d'affiliation, dénie de la paternité, rupture dans la relation	
	3.7 Pratiques éducatives (quotidiennes) et mécanismes de gestion de la discipline et de l'encadrement	3.7.1 Respect du rythme de l'enfant, de son autonomie et de sa liberté	
		3.7.2 Communiquer	
		3.7.3 Éviter de punir	
		3.7.4 Avoir de la constance, une routine, être organisée (ex : manger à une heure précise)	
		3.7.5 Système d'émulation / de motivation / d'encouragement (ex : l'humour) / de régulation	
	3.8 Nature du rôle et de la relation du beau-père avec l'enfant (les enfants) - en soutien aux mères dans l'éducation, la protection et les soins prodigués	3.8.1 Le jeu	
		3.8.2 Une relation de nature conflictuelle (tension et jalousie)	3.8.2.1 Affecte la relation entre la mère et l'enfant

	3.9 Le matricentrisme : le rôle et la place des femmes (sœurs, tantes, kukum) dans l'éducation, la protection et les soins aux enfants		
	3.10 Le rôle de la famille élargie / communauté dans le soutien à l'éducation et aux soins des enfants		
<b>4. Modélisation itérative de l'expérience parentale au contact des succès (résilience) et défis (enseignements de la vie) vécus</b>  (Au-delà des attentes et face à l'adversité. Manière dont les réussites et les défis rencontrés (à la fois comme femme adulte et comme mère) colorent les (in)capacités à assumer ses rôles et responsabilités parentaux	4.1 Fiertés et réussites	4.1.1 Dans l'exercice de sa parentalité au quotidien	4.1.1.1 Choisir la monoparentalité pour le mieux-être des enfants / protéger ses enfants des abus extérieurs
			4.1.1.2 Offrir le meilleur de soi à ses enfants, malgré les contraintes quotidiennes
			4.1.1.3 L'impression de « faire ce qu'il faut », d'être une bonne mère
			4.1.1.4 Intervenir rapidement auprès de ses enfants lorsque nécessaire
			4.1.1.5 Avoir sa maison et une vie stable
		4.1.2 Succès individuels / personnels	4.1.2.1 Le choix de poursuivre en thérapie
			4.1.2.2 Avoir appris et souhaiter redonner à sa communauté – le partage ( <i>storytelling</i> )
			4.1.2.3 Avoir cessé la consommation (sobriété)
		4.1.3 Réussites en lien au placement de ses enfants	4.1.3.1 Persévérance et détermination (ne pas abandonner)
			4.1.3.2 Obtenir une sortie   une visite avec ses enfants
			4.1.3.3 Avoir collaboré avec les services   s'être confiée   s'être montrée vulnérable et transparente
			4.1.3.4 Avoir récupéré leur garde suite au placement
	4.2 Réalités et défis	4.2.1 En lien à l'exercice de sa parentalité en contexte de monoparentalité	4.2.1.1 Élever ses enfants seule
			4.2.1.2 Difficultés financières, pauvreté, insécurité alimentaire

		4.2.2 En lien à l'exercice de sa parentalité à l'adolescence (ou en bas âge)	4.2.1.3 Épuisement et besoin de répit
			4.2.2.1 Grossesse non planifiée   créant de l'instabilité
			4.2.2.2 Le retour aux études (secondaires)
		4.2.3 En lien aux difficultés d'accomplir / d'assumer ses rôles et responsabilités éducatives des enfants	4.2.2.3 Précarité d'emploi et de conditions de vie
			4.2.3.1 Difficulté avec la gestion de comportements (crise, colère, agressivité) des enfants, jeunes adultes et adolescents (quête de sens, d'appartenance et de stabilité en transition de vie)
			4.2.3.2 Violence / agression envers les enfants (psychologique, verbale, physique)
		4.2.4 En lien à ses difficultés personnelles et familiales	4.2.4.1 Santé mentale fragilisée (gestion des émotions, dépression, idéations suicidaires, etc.)
			4.2.4.2 Dépendances (alcool et drogues, jeux d'argent)
			4.2.4.3 Le deuil (mort d'un bébé, suicide ou décès d'un membre familial, etc.)
			4.2.4.4 Prostitution / activités sexuelles illicites
			4.2.4.5 Conflits intrafamiliaux
		4.2.5 En lien au rapport à l'école	4.2.5.1 Intimidation scolaire
			4.2.5.2 Devoir changer son enfant d'école
			4.2.5.3 Décrochage, difficultés scolaires, doublé son année.
		4.2.6 Éléments / situations déclencheurs - qui engendrent la reprise en charge de ses capacités et de l'exercice de ses rôles et responsabilités parentaux (En lien aux difficultés personnelles qui nuisent à exercer pleinement sa parentalité   différent de 5.4.5)	4.2.6.1 Prendre conscience de son désordre / de sa perte de contrôle / de sa consommation
4.2.6.2 Parler / se confier – sur les abus connus, reproduits			
5. Sens donné à l'expérience des mères en rapport au vécu	5.1 Contexte / motifs entourant le signalement - placement	5.1.1 Problématique à la source du signalement	
		5.1.2 Source / provenance du	5.1.2.1 La mère elle-même ou un

avec les services de protection de la jeunesse (PJ)		signalement	membre de la famille
			5.1.2.2 L'école
		5.1.3 Ce que recevoir un signalement ou avoir un suivi en PJ représentent pour les mères	5.1.3.1 Le sentiment d'échec
			5.1.3.2 Vivre avec de la culpabilité
			5.1.3.3 Être une mauvaise mère
			5.1.3.4 Se faire imposer des choses par la DPJ – se faire infantiliser
			5.1.3.5 Une seconde chance   la possibilité de se reprendre en mains   de suivre une thérapie   de s'en sortir
	5.2 Perception qu'ont les mères des intervenants rencontrés	5.2.1 Ils priorisent le placement plutôt que la réintégration familiale	
		5.2.2 L'impression que l'intervenant agit « contre / en défaveur » des mères / « qu'ils prennent » les enfants. (Les mères hésitent donc à demander du soutien [ <i>reach out</i> ] psychosocial)	
		5.2.3 Ils exigent de multiples suivis et démarches (thérapeutiques) aux mères (qui souvent se sentent dépassées   discréditées)	
		5.2.4 Certains intervenants manquent d'expérience, ont une méconnaissance des repères culturels innus et sont peu à l'écoute.	
		5.2.5 Les mères se sentent jugées par certains intervenants (jeunes, sans enfants, inexpérimentés, qui ne reconnaissent pas l'expertise parentale et familiale innues).	
		5.2.6 Représentations positive des intervenants	
		5.2.7 Perceptions des intervenants allochtones vs autochtones	
		5.2.8 Bris de confidentialité et manque de professionnalisme	
	5.3 Perception qu'ont les mères des divers services (communautaires) reçus et rapport à l'institution (structure d'autorité) de la DPJ	5.3.1 Résistance des mères   opposition   refus de services	
		5.3.2 Représentation de l'institution de la DPJ comme rouage reproductif du colonialisme (Ces institutions reproduisent des syndromes du pensionnat = Intrusion [moderne] de l'État dans la vie	

		des familles. Persistance de retraits d'enfants autochtones de leurs foyers naturels).	
		5.3.3 Clivage entre les exigences des services et les réalités avec lesquelles les mères et familles doivent composer (Ex : Pénurie de logements adéquats et impact sur la garde des enfants)	
		5.3.4 Les postes vacants (difficulté d'embauche et de rétention d'intervenants) à combler pénalisent les mères et leurs enfants	5.3.4.1 Impacts négatifs sur les droits parentaux de visites supervisées
			5.3.4.2 Bris dans les suivis psychosociaux et relations de confiance avec les mères et familles
		5.3.5 Perceptions positives des services reçus	5.3.5.1 Favorise un placement au sein de la communauté
		5.3.6 Représentations des services allochtones versus autochtones	
	5.4 Expérience liée au placement.	5.4.1 Pour le mieux (en accord / collaboration)	
		5.4.2 Indifférence / distanciation / rejet des enfants / dénie / refus de prendre conscience de la situation	
		5.4.3 Pour le pire (en désaccord / confrontation / sentiment d'injustice et de discrimination)	5.4.3.1 Milieu inadéquat
		5.4.4 Trajectoire de placement  (famille d'accueil non autochtone, famille autochtone élargie, foyer de groupe, centre de réadaptation, ou autres milieux institutionnels)	5.4.4.1 Suite au placement : maintien (ou non) des liens entre les enfants placés, la mère, la famille élargie, la communauté.
			5.4.4.2 Suite au placement : assurer (ou non) la préservation de la langue maternelle et la transmission de la culture identitaire
		5.4.5 Soutien (ou non) de la famille élargie en lien au placement	
		5.4.6 Éléments / situations – provoquant la volonté / les démarches (des mères) de reprendre la garde de(s) enfants(s) placés	5.4.6.1 La crainte de perdre la garde de(s) l'enfant(s) à majorité (18 ans)
			5.4.6.2 Un retour à l'équilibre dans sa vie personnelle et familiale (mettre fin



		(en lien au placement de ses enfants   différent de 4.2.5)	aux dépendances / thérapie / etc.)
	5.5 Perception de la Loi, du Tribunal de la jeunesse, et relation avec l'avocat		
	5.6 Opinions des mères sur la manière dont les services en PJ ont honoré la culture et répondu (ou non) à leurs besoins		
	5.7 Opinion sur ce qui pourrait être fait pour améliorer les services communautaires et de PJ (mieux-être en enfance-famille)	5.7.1 En lien à la prestation de services communautaires et de PJ (prestation de services préventifs)	5.7.1.1 Permettre un meilleur accès aux ressources et services psychosociaux courants actifs
			5.7.1.2 Offrir des services de répit, de gardiennage et de banque alimentaire aux mères (monoparentales)
			5.7.1.3 Placer les enfants à proximité des familles - maintenir les liens
		5.7.2 En lien aux besoins des mères suivis en PJ (être mieux informées, davantage accompagnées, plus soutenues)	5.7.2.1 Accompagner davantage les parents (mères) dans la gestion de crises de leurs adolescents
			5.7.2.2 Dans l'intervention : assurer un suivi auprès des enfants et offrir du soutien aux parents (surtout aux mères)
		5.7.3 En lien aux approches et modèles d'intervention culturellement appropriés	5.7.3.1 Adopter une approche holistique et de réhabilitation (guérison) dans l'intervention  (ex : traiter l'abuseur / l'agresseur tout comme la victime pour que la communauté retrouve l'équilibre)
			5.7.3.2 Offrir davantage de services adaptés à la culture innue (Matutishan, cercle de partage, etc.)
			5.7.3.3 Privilégier le placement / maintenir les enfants au sein de la communauté
		5.7.4 En lien aux intervenants	5.7.4.1 Les intervenants devraient (a priori) évaluer la situation à domicile avant d'envisager le retrait de l'enfant (faire une première visite par eux-mêmes)
			5.7.4.2 Les intervenants devraient mieux expliquer la LPJ aux parents et familles lors d'une intervention /

			démarche de placement et / ou devant le Tribunal de la Jeunesse
			5.7.4.3 Mieux former   conscientiser les intervenants par rapport aux réalités de l'exercice de la maternité en contexte de pauvreté, de deuils, de dépendances, de marginalisation

## Annexe F. Certificat d'approbation éthique



N° de certificat  
CERAS-2016-17-140-P

Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences

### CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

Le Comité d'éthique de la recherche en arts et en sciences (CÉRAS), selon les procédures en vigueur, en vertu des documents qui lui ont été fournis, a examiné le projet de recherche suivant et conclu qu'il respecte les règles d'éthique énoncées dans la Politique sur la recherche avec des êtres humains de l'Université de Montréal.

Projet	
Titre du projet	L'expérience de la parentalité chez les Innus [redacted] [redacted] récits de jeunes mères en contexte de protection de la jeunesse
Étudiante requérante	Karine Croteau (p1029848), Étudiante au doctorat, FAS-École de travail social
Sous la direction de	Marie-André Poirier, professeure agrégée, FAS-École de travail social, Université de Montréal & Chritiane Guay, Département de travail Social, Université du Québec en Outaouais.
Financement	
Organisme	Non financé
Programme	
Titre de l'octroi si différent	
Numéro d'octroi	
Chercheur principal	
No de compte	

#### MODALITÉS D'APPLICATION

Tout changement anticipé au protocole de recherche doit être communiqué au CÉRAS qui en évaluera l'impact au chapitre de l'éthique.

Toute interruption prématurée du projet ou tout incident grave doit être immédiatement signalé au CÉRAS.

Selon les règles universitaires en vigueur, un suivi annuel est minimalement exigé pour maintenir la validité de la présente approbation éthique, et ce, jusqu'à la fin du projet. Le questionnaire de suivi est disponible sur la page web du CÉRAS.



Martin Arguin, Président  
Comité d'éthique de la recherche en arts  
et en sciences  
Université de Montréal

5 octobre 2016  
Date de délivrance

31 décembre 2021  
Date de fin de Validité

adresse postale  
C.P. 6128, succ. Centre-ville  
Montréal QC H3C 3J7

adresse civique  
Pavillon Lionel-Groulx  
3150, rue Jean-Brillant  
Local C-9104  
Montréal QC H3T 1N8

Téléphone : 514-343-7338  
ceras@umontreal.ca  
www.ceras.umontreal.ca

## **Annexe G. Tableau des caractéristiques personnelles et familiales des participantes**

**\*\*\* En accord aux exigences éthiques de l'étude et en respect de la confidentialité, le tableau des caractéristiques personnelles et familiales des neuf participantes a été retiré de cette version publique de la thèse \*\*\***